HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

t. 1



PARIS
ÉMILE LAROSE, ÉDITEUR
11, RUE VICTOR-COUSIN, 11

1921

Année 1921. 1er Trimestre.

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES ET BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

La Revue HESPÉRIS est consacrée à l'étude du pays et des populations du Maroc.

Elle comprend quatre fascicules par an. Chaque fascicule contient en principe :

1° Des articles originaux ;

2° Des communications ;

3° Des comptes rendus bibliographiques ;

4° Les Actes du Congrès annuel de l'Institut des Hautes Études Marocaines.

Il sera rendu compte dans **Hespéris** de tout ouvrage ou de tout article de périodique relatif au Maroc, à l'Afrique du Nord ou à la littérature arabe occidentale, dont un exemplaire au moins aura été envoyé au Secrétariat du Comité de Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines.

Pour tout ce qui concerne la rédaction de la Revue (manuscrits, épreuves d'impression, tirages à part, publications et ouvrages dont on désire un compte rendu), s'adresser au **Secrétaire du Comité de Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines à Rabat** (École supérieure de Langue Arabe et de Dialectes Berbères).

Pour tout ce qui concerne l'administration de la Revue (demandes de renseignements, changements d'adresse, services d'échanges de périodiques), s'adresser au **Secrétaire-Archiviste de l'Institut des Hautes Études Marocaines à Rabat** (École supérieure de Langue Arabe et de Dialectes Berbères).

Les demandes d'abonnement, d'achat au numéro et de collections doivent être adressées à **M. Émile Larose, éditeur, 11, rue Victor-Cousin, à Paris, Vᵉ.**

	Maroc, France, Algérie, Tunisie	Etranger
Prix de l'abonnement (un an)	**25 francs**	**30 francs**
Prix de chaque fascicule isolé	**8 francs**	**9 francs**



HESPÉRIS

TOME I

Année 1921. *1er Trimestre.*

SOMMAIRE

NOMS ET CÉRÉMONIES DES FEUX DE JOIE

CHEZ LES BERBÈRES DU HAUT ET DE L'ANTI-ATLAS (1)

Les Berbères marocains ont conservé l'antique usage d'allumer des feux de joie analogues aux feux dits de la Saint-Jean que les paysans de France et ceux d'Europe allument encore à l'époque du solstice d'été.

Les feux berbères ont néanmoins leur physionomie. A côté des divers épisodes bien connus tels que sauts par dessus les flammes, rondes autour du bûcher, jets de brandons et processions à la lueur des torches — épisodes communs à toutes les cérémonies de ce genre — s'observent d'autres pratiques de nature à fournir des données précieuses sur les vieilles croyances des Africains. Ce sont ces pratiques que nous nous proposons d'étudier ici en utilisant une documentation inédite et en évitant de faire des rapprochements faciles entre les cérémonies européennes et africaines. Nous pensons de la sorte mettre davantage en évidence le caractère plus spécifiquement berbère des feux de joie.

Il se peut que nos conclusions dans leurs lignes essentielles soient identiques à celles des auteurs pour qui la question est déjà familière. En particulier, on sait que Doutté, non sans raison, a appliqué aux

(1) La bibliographie relative aux feux de joie est des plus réduites. On relève çà et là des renseignements fragmentaires dans quelques mémoires plus spécialement consacrés à l'étude des fêtes d'Ennaïr, de l'Ancera et surtout de l'Achoura.

Pour la Tunisie on possède une petite notice de Gaudefroy-Demombynes intitulée : « Coutumes religieuses du Moghreb, la fête de l'Achoura », in *Rev. des trad. pop.*, janv. 1903 et une étude détaillée, remplie de détails intéressants de Monchicourt, intitulée : « Mœurs indigènes; la fête de l'Achoura » in *Rev. Tunisienne*, 1910, t. XVII

Pour l'Algérie, les renseignements sont plus pauvres encore. Le travail le mieux documenté est celui de Destaing « Ennaïr », in *Rev. Africaine*, 1905 et « Fêtes et Cout. saisonnières chez les Beni-Snous », in *Rev. Af.*, 1907.

En ce qui concerne le Maroc on relève quelques indications et des références auxquelles nous renvoyons le lecteur dans le *Marrakech* de Doutté, p. 377-381. On a surtout de Westermack sous le titre de : « Midsummer customs in Marocco » in *Folklore*, XVI, 1905, un travail d'ensemble jusqu'ici le plus complet. Doutté a d'autre part, donné des vues théoriques sur la question dans : *Magie et Religion*, p. 570 et seq.

feux des Berbères les théories de Mannhardt (1) et de Frazer (2) quoique sa documentation africaine par trop insuffisante ne le lui permît peut-être pas. Westermarck, de son coté, a donné la signification actuelle de ces usages. Il a uniquement vu en eux des rites de purification, d'expulsion du mal et de transmission de baraka. Partant de là, il a essayé de réfuter les théories de Mannhardt et de Frazer qui cependant valent aussi pour les pratiques berbères. C'est ce que nous voulons prouver.

Pour l'intelligence de ce qui va suivre, rappelons que les époques auxquelles les Marocains célèbrent les cérémonies des feux de joie varient selon les régions. Certains dressent leur bûcher au temps des solstices, à l'Ennaïr et surtout à l'Ançera, et d'autres, à l'occasion des fêtes religieuses, à l'Aïd Kebir, au Mouloud et principalement à l'Achoura. De sorte que ces fêtes ne sauraient avoir gardé leur signification primitive. Aux causes nombreuses qui ont contribué à en faire perdre le souvenir, il faut ajouter ce fait que, célébrées aujourd'hui à toutes les époques de l'année, elles ont perdu leur caractère principal, celui d'être avant tout des fêtes saisonnières.

Notre enquête portera plus spécialement sur les tribus berbères du Haut et de l'Anti-Atlas : restées quasi inexplorées jusqu'ici, c'est chez elles que nous avons le plus de chance de découvrir des documents nouveaux. Mais cela ne nous empêchera pas d'utiliser les données relevées en d'autres contrées de la Berbérie. Enfin, puisqu'il s'agit plutôt d'une enquête que d'une étude systématique conduite sur un plan préconçu, nous avons cru nécessaire d'associer la linguistique à nos recherches. Nous avons été ainsi amené, dans un intérêt de méthode, à classer les feux de joie d'après leur appellation. Ce qui nous exposera à des redites et nous portera aussi à étudier des pratiques ne présentant, au premier abord, que des rapports lointains avec les cérémonies des feux.

I

taš'a'lt, forme berbérisée de l'arabe شعالة. Cette dernière expression, commune à nombre de parlers arabes, désigne le petit feu de joie allumé dans les villes du Maroc (Rabat (3), Meknès, Fès, Mar-

(1) *Baumkultus.*

(2) *Le Rameau d'Or*, tr. Stiébel et Toutain, t. III, p. 479-510.

(3) Cf. Castells, Note sur la fête de Achoura à Rabat, in *Archives Berbères*, 1916.

rakech) à l'intérieur ou à la porte des habitations, plus particulièrement à l'Ancera, mais parfois aussi à l'Achoura. La forme berbérisée paraît surtout être en usage dans la province de Demnat (Ntifa, Aït Chitachen, Infedouaq, Demnat, Tamelalt) et aussi dans le Tafilalt (Abouâm). Elle désigne plus spécialement le feu de l'Achoura. On croit que ces feux protègent les hommes contre les maléfices et les troupeaux contre les maladies.

A Tanant (Ntifa), l'embrasement de cette sorte de feux a lieu après le repas du soir partout composé de viandes de conserve (1) provenant de l'animal sacrifié à l'Aïd Kebir. Les bûchers dressés à quelques pas du seuil des maisons ne dépassent guère une hauteur d'homme et sont faits de bois sec de jujubier enlevé à la zriba. Les hommes franchissent les flammes par trois fois en répétant chaque fois : « *nduɣ tad, nduɣ ti n-imal!* » Je franchis celle-ci, je franchirai (aussi) celle de l'année prochaine! » Les femmes, les enfants puis les vieillards sautent à leur tour quand le feu est bas. Les mères sautent en tenant leurs petits enfants dans les bras. A Demnat, les jeunes filles qui désirent se marier se lavent avec de l'eau qu'elles font chauffer au feu de l'Achoura.

Mêmes pratiques à Temelalt Jdida. Les propriétaires de moutons jettent dans le feu la queue de la bête sacrifiée à l'Aïd Kebir et la remettent rôtie aux bergers qui la mangent pour que le troupeau soit prospère et bien « en mains ». On saute aussi par-dessus en disant : « *nduɣ tašă'alt-ad nduɣ ti n-imal!* » « Je saute par-dessus cette chaâla, je sauterai (aussi) par-dessus celle de l'année prochaine! » Et cela simplement pour se divertir. L'Achoura est considérée comme une très grande fête; elle dure trois jours. Au temps de Moulay Hassan, elle coïncidait, dans cette région, avec les fêtes du Carnaval. Aujourd'hui, celles-ci ont surtout lieu à Sidi Rahhal.

A Abouâm (Tafilalt) le bûcher de l'Achoura se nomme *tašă'alt um'ašur*; il est établi à l'entrée de la mosquée ; le feu y est mis par un amghar un peu avant le lever du jour.

Les Infedouaq allument leur *tašă'alt* non seulement à l'Achoura, mais encore à l'Aïd Sghir et à la Tafaska. Les Ntifa, les Aït Majjen, les Aït Chitachen et autres tribus ou fractions de la région ont coutume d'édifier à l'occasion de l'Aïd Kebir un bûcher beaucoup plus élevé que la *tašă'alt* de l'Achoura. Ils lui réservent une appellation différente — qui sera étudiée plus loin — et donnent à leur fête du feu un caractère plus solennel.

(1) Appelées *ikurdellasen*.

Les Zemmour (Khemisset) appellent du même nom *taša'alt* (1), leur feu du solstice d'été établi dans le petit enclos réservé aux agneaux. Ils l'allument à l'heure du couchant et y brûlent du jujubier, des tiges sèches d'asphodèle, de charbon et des plantes balsamiques selon un procédé en usage dans toute l'Afrique du Nord. Les bergers font passer leurs brebis à travers la fumée. Il y a, en effet, de la baraka dans la fumée. Les personnes atteintes d'ophtalmie y exposent leurs yeux dans l'espoir de trouver une guérison à leurs maux. Les cendres provenant de ces feux passent aussi pour posséder des vertus curatives.

Les Imeghran nomment leur feu de joie *taben'ašurt* et réservent l'expression *tašä'alt* à la torche qu'un personnage carnavalesque appelé *aḫo l'ašur* porte allumée à la ceinture.

Nous donnerons plus loin le sens de cette dernière expression.

2

tabeḫḫurt, de l'arabe بخّر « fumiger ». L'expression désigne chez les Indouzal le petit feu à fumiger qu'on alimente de plantes vertes et de tiges d'euphorbe (2). Ces plantes produisent en brûlant une fumée épaisse et odorante à travers laquelle on fait passer les troupeaux. Il est cru que la fumée guérit les animaux malades et garantit, l'année durant, toutes les bêtes saines contre les maladies. Chaque fois qu'un animal passe par-dessus le feu, les gens disent : « Qu'il ne meure pas! *aur-immet!* »

3

Mimun, épithète de Dieu et nom propre de personne appliqué, dans ce cas particulier, au feu de joie dans lequel les Indigènes d'Agani (Amegrout, O. Drâ) font le simulacre de brûler un enfant répondant au nom de *Mimun*.

4

ahamaddju. L'expression en usage chez les Ichqern (Moyen-Atlas) se rapporte au petit feu que les femmes allument à l'Achoura devant les tentes et autour duquel elles manifestent une grande douleur. Elles

(1) Pour *tat'alt*, le groupe *lt* se réduisant à *l* (Zemmour, Izayan).

(2) Variété d'euphorbe à forme cactoïde appelée *tikiut*.

se lamentent, s'arrachent la figure, en invoquant *a'ašur*, personnage sans légende. Elles sautent par-dessus les dernières flammes et font chauffer de l'eau sur les braises. Cette eau qu'elles utilisent à leurs ablutions passe pour embellir le teint. Le lendemain, un peu avant l'aurore, les enfants se rendent dans un cimetière où ils enterrent une petite poupée masculine appelée *a'ašur*. Le terme *aḥamaddju* (1) désignant ce feu de l'Achoura se prononce *aḥaradju* chez les Zemmour et signifie « flamme ». Il est le correspondant berbère du mot arabe شعالة étudié ci-dessus.

5

asärgu, expression particulière au Dads. Correspond-elle à *asserɣu*, connue dans le Sous et à *asarɣo* en usage chez les Aïth Bou Zemmour dans le sens de « bois à brûler »? Nous avons rapporté l'une et l'autre à *erɣ* (2) « être allumé » ou à *erga* (3) « allumer » dont les formes factitives sont *serɣ* et *serga*. Une raison de sémantique autorise ce rapprochement. Cependant l'existence d'un verbe *serg* (4) « faire du bois » (Aït Bou Zemmour) semblerait indiquer qu'on se trouve en présence de deux racines, sinon différentes, du moins parallèles.

6

Antar, nom du grand bûcher de l'Achoura dans quelques villages des Amanouz, das celui de Tamechaout en particulier. Le feu est communiqué au bûcher par les enfants qui s'enfuient à toutes jambes à l'apparition des premières flammes. Le mot (5) désigne plus spécia-

(1) Cf. Laoust, *Mots et Choses berbères*, p. 29, n° 1.

(2) Cf. *Mots et choses berbères*, p. 55.

(3) Cf. Laoust, *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, p. 132.

(4) Cf. *Serg* « charge de bois portée par un âne, mulet ou chameau » à Berrian (Mzab) et *serrig* « fibres extraites du pédoncule du régime et employées dans la fabrication des paniers. » D'autre part, Beaussier donne سرق « charge de bois à brûler » et سرّق « aller chercher du bois à brûler (Sud) » سراق الما est « une branche gourmande ». C'est encore là un mot berbère employé en arabe.

On ne saurait dire si *serg* peut être considéré comme la forme factitive de *erg*, connu en tachelhait dans le sens de « casser des noyaux de drupes d'arganier pour en extraire l'amande renfermant l'huile ». Ces noyaux servent de combustible. En tous cas, c'est à une racine R G qu'il faut rapporter *irgen* « noyau d'arganier » et *argan*, arbre au bois lourd et compact servant de combustible dans les tribus berbères du Sud. Les Ihahan en font un charbon très estimé.

(5) *Mots et choses berbères*, p. 359, n. 3.

lement dans le Sud et l'Extrême-Sud le « tas de grains établi au centre de l'aire à battre » ou « la couche des gerbes étalées, sur l'aire et prêtes pour le foulage. »

7

amadaγ ikšŭḏĕn litt. le « tas de bois » Id Ou Brakim; *amadaγ* (1) désigne généralement « un tas de gerbes » et correspond à *ideγ* connu des Berabers.

Notons que *amadaγ* est familier aux Kabyles du Djurdjura qui lui donnent le sens de « buisson ».

8

agĕllui. L'expression, particulière aux Ntifa et aux Inoultan (Demmat), désigne le grand feu de joie que l'on allume à l'Aïd Kebir (et non à l'Achoura) au sommet d'une élévation. On n'en compte généralement qu'un par village. Au milieu du bûcher, se dresse un tronc d'arbre garni d'une couronne de verdure et portant, pour la circonstance, le nom de « Fiancée » *taslit*.

A Tanant (Ntifa), l'édification du bûcher commence quinze ou vingt jours avant la fête. Les enfants désignent tout d'abord leur moqaddem, c'est-à-dire l'individu qui en dirigera les diverses opérations. A partir de ce jour, ils font provision de bois mort. L'avant-veille de la fête, le moqaddem leur prescrit de faire cuire chacun dix œufs; ils les mangent en compagnie des hommes qui les ont aidés à monter le bûcher. La veille, ils se rendent dans les jardins ou au bord de l'oued Taïnnit où ils abattent un tremble, qu'ils dépouillent de ses grosses branches et transportent sur le lieu du bûcher. C'est cet arbre qui constitue la *taslit*. On le dresse et on le maintient dans la position verticale au moyen de pieux fixés obliquement, puis on entasse le bois jusqu'au sommet de manière à laisser bien apparente la tête de la taslit, que l'on a eu soin de garnir de rameaux verts d'ouchfoud cueillis sur la montagne Gountetti.

Le soir de la fête, les enfants, munis de frondes, se portent à la rencontre des enfants des Aït Majjen qui ont édifié dans leur village un bûcher pareil au leur. La rencontre a lieu vers le « Caroubier des Fiancés » (2). De part et d'autre on s'insulte et on se lance des pierres.

(1) *Mots et choses ber.*, p. 357, n. 1.

(2) On appelle ainsi un gros caroubier sous lequel s'installent les fiancés et leurs garçons d'honneur quelques jours avant le mariage, dans l'intention de demander toutes sortes de menues offrandes à ceux que le hasard de la route mène dans ces parages.

Profitant de l'obscurité, les hommes se mêlent parfois aux enfants et la lutte se fait plus acharnée. On compte souvent des blessés, mais les blessures reçues en cette circonstance possèdent une baraka. Le but avéré de ce combat est d'empêcher les Aït Majjen de venir à Tanant mettre le feu au bûcher préparé comme il a été dit. La lutte terminée, chaque camp regagne son village où le feu est aussitôt communiqué au bûcher par tous les enfants à la fois qui l'entourent et qui chantent ces paroles :

« O Dieu dont nous invoquons le nom ainsi que celui du Prophète! »

Pendant que les flammes crépitent, on lance des pierres et des mottes de terre sur la tête de la taslit. On observe la direction vers laquelle tombe le tronc d'arbre carbonisé. Si cette direction est celle de l'Est, on en conclut que les récoltes seront abondantes.

A Addar, petit village de Tanant, la taslit est constituée par deux longues perches attachées l'une à l'autre et couronnées de touchfout. Lorsque le feu est sur le point de s'éteindre, les enfants se battent en se lançant les derniers tisons allumés.

Les Aït Chitachen consument deux troncs d'arbre représentant un groupe de fiancés : *asli* et *taslit*. Le moqaddem, puis les enfants mettent le feu au tas de bois en récitant la chahada. L'asli et la taslit sont également lapidés comme à Tanant. Si l'un des morceaux de bois vient à tomber en dehors du foyer, on l'y remet. Il faut qu'ils soient consumés en entier. Il est d'usage que les enfants fassent cuire dans ce feu doué de vertus exceptionnelles la part de foie qui leur revient de la victime égorgée ce jour-là.

Dans d'autres villages de la même tribu, on n'observe parfois qu'un seul tronc maintenu debout au centre du bûcher à l'aide de quatre pieux obliques appelés les *islan* « les garçons d'honneur ». On coupe la taslit la veille de la fête et on l'apporte cérémonieusement à l'endroit où elle sera brûlée. Les hommes ne prennent pas part à ces fêtes qui sont réservées aux enfants, mais ils ont soin d'interroger les assistants sur la direction prise par la taslit dans sa chute. Les Berbères donnent le nom d'*agellui* à l'ensemble de ce bûcher. Le mot signifie « buisson » (1) et « hutte » dont le tas affecte la forme.

9

taḥanut um'ašur, litt. la « chambre du feu de l'Achoura ». C'est chez les Anzern un gros tas de bois autour duquel les enfants élèvent

(1) *Mots et choses berbères*, p. 2, n° 3.

un mur en pierres sèches de manière à donner au petit édifice l'aspect d'un gourbi. Ils saluent la fumée de leurs acclamations; ils font trois fois le tour du bûcher en courant et en s'accompagnant de ce refrain :

« *aman, aman unzar!*
« de l'eau, de l'eau de Pluie! »

Ils exercent ensuite une forte poussée contre le mur qui tombe dans le brasier, puis rentrent précipitamment au village comme pris de panique en répétant sans cesse : *aman, aman unzar!* de l'eau, de l'eau de Pluie! »

Cette pratique n'est pas sans analogie avec cet autre usage qu'on observe dans quelques tribus du Maroc Atlantique et qui consiste à brûler des huttes et des tentes à l'Ancera (et non à l'Achoura). Selon Westermarck (1) les Aïth Mjild et les Zemmour brûlent au solstice d'été la tente d'une veuve dont le mari est mort au combat, ou, à son défaut, celle du fqih. Dans les mêmes circonstances, les Beni-Hassen des bords du Sebou mettent le feu à une petite hutte de paille qu'ils laissent ensuite aller à la dérive sur le fleuve. Il y a quelques années encore les Salétins célébraient la fête du solstice avec beaucoup d'apparat. Ils brûlaient une haute tour (2) carrée partagée en étages assez étroits qu'ils bourraient de paille, de tannin, d'herbes sèches, etc. Chaque étage avait son combustible propre. Le 24 juin au soir on mettait le feu au sommet de l'édifice en présence de toute la population. A l'apparition des premières flammes les instruments de musique se faisaient entendre et l'on tirait des coups de fusil. On criait, on chantait, on faisait des rondes autour du feu qui grossissait. Des hommes grimpaient sur la tour et régularisaient la marche de l'incendie. Le spectacle durait deux heures environ, puis chacun rentrait chez soi. Chaque quartier montait sa tour et avait son jour de fête. On disposait des tapis autour du bûcher, on préparait le thé, on recevait les gens des autres quartiers. On appelait cela « faire le *miz* ». On disait « nous avons le miz aujourd'hui » ce qui signifiait « nous avons la réception de l'Ancera ». Le lendemain, on se rendait au miz de l'autre quartier.

Cette coutume est tombée en désuétude; les caïds et l'élément lettré de la ville s'y étant toujours montrés hostiles.

(1) *Mids Cust*

(2) La charpente en était établie à l'aide de hampes d'aloès attachées bout à bout. Des édifices de ce genre, mais beaucoup plus petits, sont encore dressés dans les jardins qui entourent la ville. Ils servent d'abri et de poste d'observation aux gardiens chargés de la surveillance des récoltes à l'époque de la maturité.

10

arĕbbib. Les paysans de Tachgagalt (Ntifa) donnent ce nom au petit feu qu'ils ont coutume d'allumer à l'Aïd Sghir, fête qui marque la fin du jeûne de Ramadan. Près de ce petit feu se dresse un autre bûcher, haut « comme le borj d'une tighremt ». Les enfants le gardent toute la nuit, armés de leurs frondes et y mettent le feu à l'apparition de l'aurore.

11

uššen, le « chacal ». Les Aït Oumribed (vill. de Tamanart) donnent le nom du chacal à leur bûcher de l'Achoura. Ils sautent par dessus en disant : « *nserd âun a-iuššen ula iɣerda!* nous portons plainte contre vous, chacal et rat! » Ils espèrent, par ce moyen, se débarrasser des chacals et des rats qui causent de grands dommages aux troupeaux et aux récoltes; mais ils ne brûlent pas ou ne brûlent plus de chacal.

Chez les Illaln (vill. de Belfrah), lorsque le feu est mourant, les enfants s'emparent d'un des derniers tisons et le remettent au plus agile d'entre eux qui le tient aussitôt caché sous sa blouse; puis, suivi de ses camarades, il va, à travers les ténèbres, le jeter sur le territoire du village voisin. Ils disent alors qu'ils vont « jeter le chacal »; ils appellent ce tison *uššen*, c'est-à-dire, chacal. En jetant ce tison, ils crient : « prenez le chacal, *amzat uššen !* »

En d'autres contrées, un chacal est parfois jeté dans les flammes. Dans les pays où cet usage a disparu, on conçoit que le nom du chacal soit resté appliqué au bûcher et que l'on dise, quand on y met le feu, que l'on va brûler le chacal. Il s'agit, au surplus, d'une cérémonie distincte des feux de joie que nous nous proposons néanmoins d'étudier plus loin en lui donnant tout le développement qu'elle comporte.

12

tifegert (1), l'expression est en usage chez les Aït Abdallah (vill. d'Amzaour). Les Aït Oumribed la prononcent *lfgerṭ* avec l'agglutination du *l*, résidu de l'article arabe. Le mot, en effet, est familier aux dialectes marocains sous la forme فجرة mais il convient de le rappor-

(1) *Mots et choses ber.*, p. 51.

ter au latin populaire « *focarium* » dont certains dérivés désignent des feux de joie dans le bassin occidental de la Méditerranée. En Corse, à la veille de la Saint-Jean, on allume un tronc d'arbre ou même un arbre et les jeunes filles mêlées aux garçons dansent autour de cette flamme appelée « *foucaraya* » (1). A Toulon, le feu du solstice se nomme « *fouqueiroun* ». En castillan, le mot se prononce « *hoguera* » de foguera. Il se peut que la métathèse du *g* et du *r* explique *taferagut* qui désigne un feu de joie chez les Imejjat (vill. de Taourit).

13

tigĕnniššut, expression dont l'étymologie est incertaine; le pluriel *tigĕnnišša* est plus fréquemment usité.

Les Ida Ouzeddout appellent *tigĕnniššut* le grand feu autour duquel ils tournent et dans lequel ils jettent une pierre en disant : « nous te laissons tout ce qui rend malade, *nfel gim kullu ma itazen!* »

Les Chleuhs du village d'Aït Khelf (Indouzal) appellent leur grand bûcher *tigĕnnišso* et la fête de l'Achoura *l'aid n-tgennišso*. A l'approche de la cérémonie, les enfants vont ramasser du bois, des herbes sèches et des troncs de cactus. En se rendant à la corvée, ils disent qu'ils vont « ramasser *tigennichchou*, *ar-smunun tigĕnniššu* ». Ceux du village de Tangherat (même tribu) nomment leur feu de joie *tigĕnnuššu*. Ils y font mettre le feu chaque année par un individu à baraka qui répond actuellement au nom de Duch Belhassen. Ils prétendent, s'assurer, par ce moyen, d'une bonne année, c'est-à-dire, d'une année de pluies abondantes. Ils sautent par dessus les flammes et tournent autour en commençant par la gauche et en invoquant le nom du Prophète. Les jeunes filles jettent chacune une pierre dans le bûcher en disant : « *han tamûditniu!* voilà mon morceau de beurre ! » En agissant de la sorte, lorsqu'elles seront mariées, leur vache donnera du lait en abondance.

Les Ilaln (vill. de Toulefazt) allument au centre du village un grand feu qu'ils nomment *tam'ašurt*; ils en allument aussi devant leurs maisons d'autres plus petits qui portent le nom de *tigĕnnišša*. Lorsque les flammes commencent à mourir, les enfants se munissent de tisons qu'ils courent jeter sur le territoire du village voisin. Ils disent à l'adresse de ses habitants : « *nloḥ gim tigĕnnišša!* nous vous jetons les tigennichcha! » Ils croient, par cette pratique, éloigner de leur village toutes sortes d'influences funestes aux gens et au bétail.

(1) A. de Gubernatis, *La Mythologie des Plantes*, p. 185, n° 1.

Dans quelques tribus de l'Anti-Atlas, chez les Amanouz, les Imejjat, les Id Ou Brahim, s'observe, la veille de l'Achoura, la curieuse pratique suivante. Lorsque le soleil commence à disparaître vers le couchant les bergers rentrent précipitamment avec leurs troupeaux. Ils disent que le dernier arrivé « portera les tigennichcha jusqu'au prochain Achour ». Ils s'imaginent préserver par ce moyen leur troupeau des mauvais esprits qui pourraient les maltraiter en les rejetant sur celui du moins agile d'entre eux.

Nous avons rapporté ailleurs que les Ida Gounidif (1) et autres Berbères du Sud procèdent à des rites de purification le mercredi de chaque semaine et plus spécialement le dernier mercredi du mois dans l'intention de chasser les *tigennichcha* des maisons et des étables.

De ce qui précède le sens général de *tigennišša* apparaît avec assez de vraisemblance. Le mot éveille l'idée de mauvais esprits et de funestes influences qui s'attaquent aux hommes et au bétail. On croit pouvoir s'en débarrasser ou s'en préserver par des pratiques de magie, en fumigeant les bergeries et les habitations et aussi en passant, bêtes et gens, à travers la fumée et les flammes des feux de joie. Ceux-ci sont en effet considérés comme des rites de purification et de transmission de baraka. Les paroles dont ils s'accompagnent sont, à cet égard, des plus significatives. Les Ida Ouzeddout nomment leur feu de joie *tigennišsut*, ils le franchissent en disant :

« *ffeγ a-lbas! kšem a-lḫir!*
« sors ô mal! entre ô bien! »

14

Voici groupées quelques expressions appartenant apparemment à une même racine :

tabufut, pl. *tibufutin*,
tagufut, pl. *tigufutin*,
taguffut, pl. *tiguffutin*
tawûfut; } Amanouz, Imitek, Assif n-Iissi;
tiguffa (pl.), Aksimen;
tanegaffut, Iferd;
tajâfut, pl. *tijûfa*, Ras el-Oued, Ihahan, Imetouggen;
ajaffu, Ida Ouzal;
tajaffut, Meskala (Chiadma);
tijuffa (pl.), Ida Ou Tanan.

(1) *Mots et choses berbères*, p. 199.

Les *tibufutin* des Amanouz sont les petits bûchers de l'Achoura que l'on allume par groupe de trois à l'entrée des maisons. On y brûle de l'armoise, du thym, de l'amkouk, des raquettes de cactus, de palmes, des branches de caroubier et d'arganier. On saute par dessus en disant :

« *nzgr-am a-tufut, nfel gim igurdan ula tilkin!*
« nous te franchissons, ô Feu, nous te laissons nos puces et nos [poux! »

Chez les Imettougen l'usage veut aussi que tous les membres d'une même famille sautent à tour de rôle par dessus les *tijufa*.

Après eux, on fait franchir les flammes par le bélier du troupeau et la jument du maître. Avec un tison pris à cette sorte de feu on brûle les pattes de l'âne, le front et le ventre de la jument, les épaules et le cou du bœuf. Les cendres passent pour posséder des vertus fertilisantes. On les jette sur le plancher des bergeries. On creuse légèrement l'endroit encore chaud sur lequel s'élevait le bûcher et on répand la terre qu'on en retire à l'orifice des silos et à la porte des diverses pièces de la maison. Les femmes qui désirent être mères avalent un peu de cette terre afin de rompre le prétendu charme qui les tient en état de stérilité.

D'une manière générale, tous ces petits feux produisent une fumée intense qui enveloppe d'un brouillard épais les maisons et les vergers On en active la production en les alimentant de plantes vertes, comme l'euphorbe et l'ouchfoud. Il y a, croit-on, de la baraka dans la fumée. Elle chasse les mauvais esprits, purifie les maisons et les étables, accroît la fécondité des arbres et des récoltes et assure la prospérité du bétail.

L'étymologie de *taguffut* et de ses variantes reste à déterminer. On peut néanmoins avec assez de vraisemblance la rapporter à *agffu* connu dans quelques parlers du Sous dans le sens de « touffe de tiges issues d'un même pied ». Le nom d'unité *tagffut* a pour pluriel *tiguffa* Dans ce cas, ces expressions signifieraient « paquets, tas, touffes d'herbes » destinés à alimenter les feux de joie. Ce qui, par ailleurs, semble être en accord avec les explications fournies par les Indigènes.

15

tafegagut pl. *tifgeggùtin* ou *tifgugga*. Aït Halbakhou, Aït Tament. On note aussi *tifgugga um'ašur*.

Les Aït Tament (vill. d'Ifferd) se battent avec des tisons pris dans

le bûcher appelé *tafegaggut*. Ils essayent de se brûler les uns les autres dans l'intention de transmettre à leur voisin les mauvaises influences pouvant s'attacher à eux. Ils disent s'ils y réussissent : « *fleγ gik ussŭ-inu ula timûḍan!* je te laisse mon chacal et les maladies! »

L'étymologie de *tafegaggut* est incertaine. Faut-il songer à *afĕgag* « perche » ou à *tafĕgga*, pl. *tifeggiu*, qui désigne, dans l'Extrême-Sud les écailles garnissant le stipe des palmiers-dattiers et utilisées comme combustible?

16

tafĕdaduṭ pl. *tifĕdadûṭin*, Achtouken.

tafĕdadduṭ, Imejjad, Masst.

Les Imejjad (Aït Bou Irig) prétendent que celui qui n'allume pas sa *tafĕdadduṭ* à l'Achoura verra, au cours de l'année, mourir quelqu'un des siens, ou périr tous ses bestiaux. Ils disent en passant à travers les flammes : « *a-tafedadduṭ, nsus-ĕn gigem ma ur iflihen ula tilkin, ula igurdan, ula kra iderraḫ g-taruwa-nnaḫ d-lbahim-ennaḫ!* O Tafedaddout, nous secouons sur toi la tristesse, nos poux et nos puces et tout ce qui peut nuire à nos enfants et à notre bétail ! »

Un autre usage les oblige à jeter dans leur bûcher les cendres du feu de joie allumé au dernier Achour. Chaque année ils recueillent les cendres du feu nouveau, pour les jeter comme il vient d'être dit dans le bûcher édifié l'année suivante. Aucun indice ne nous permet en l'état de nos connaissances de déterminer l'étymologie de *tafĕdadut* et de ses variantes.

17

tandâfut, pl. tindûfa, Aksimen.

tandaffut um'aśur pl. *tinduffa*, Ida Ou Zikki.

Les Ida Ou Zikki (vill. de Tasdert) allument ces feux pendant trois nuits consécutives; ils les alimentent avec du bois d'un arbuste appelé *aifud*. Ils sautent par dessus en prononçant des paroles de ce genre :

« *nfel-n gim tamâḍunt!* nous te laissons la maladie!

« *nfel-n gim ẓẓeḷd!* nous te laissons la misère!

« *nfel-n gim taula!* nous te laissons la fièvre!

« *nfel-n gim tilkin!* nous te laissons nos poux!

« *nfel-n gim taγkra!* nous te laissons le mal! »

Les Aït Baha Ou Baha établissent leurs *tindufa* près des portes des habitations et, en regagnant leurs étables les bestiaux sont obligés

de sauter par dessus. Eux-mêmes passent par dessus les flammes en disant : « *flez gim a-tandafut darura*! je te laisse, ô Tandafout, le mal! »

Ils recueillent eux aussi les cendres provenant de ces feux. Ils les serrent dans quelques nouets qu'ils déposent dans le grand coffre où sont enfermés les objets précieux que possède chaque famille. Ils les en retirent à l'Achour suivant pour les répandre sur le sol des étables et des différentes pièces de la maison.

L'emploi des expressions qui viennent d'être rapportées n'est pas exclusif de celui d'un certain nombre d'autres. Il règne au surplus une grande confusion dans toute cette terminologie. Les Amanouz, par exemple, appellent leur feu de joie *tabufut*, ils sautent par dessus en invoquant Tabennaïout : « nous te franchissons ô Tabennaïout ! *nder-am a tabnnaiiut !* » Les Haouwwara nomment leur feu à fumiger *tafafut* et leur grand feu de paille *am'ašur* ou *tam'ašurt*, mais ils passent à travers la fumée en adressant aussi leurs invocations à *tabnnaiiut*. C'est du reste par l'examen de ces deux dernières expressions *am'ašur* et *tabnnaiiut* que nous poursuivons l'étude relative aux noms du feu de joie. Comme, d'autre part, elles sont de beaucoup les plus employées elles arrêteront plus longuement notre attention.

18

Les Berbères du Sud marocain allument de préférence leurs feux de joie à l'Achoura qui est une des grandes solennités de l'Islam se célébrant le 10 de moharrem, premier mois de l'année lunaire. Il suit que nombre de ces feux sont simplement désignés à l'aide de dérivés de *ašur* عشور On relève :

ta'ašurt, Tanıegrout, Aït Oumribed.

am'ašurt, Imestiwan, Illaln, Atchouken, Insemdaln, Woult, Aït Toudma, Imejjat, Djebel Bani.

takat n-am'ašur, le « foyer de l'Achoura » Ida Ouska.

tam'ašurt, Haouwwara, Tiznit, Ida Oukensous, Aït Isaffen.

Cette dernière forme a pour variante *tab'ašurt* qui désigne chez les Abannarn (vill. de Tourirt) le grand feu de joie obligatoirement allumé par un individu à baraka répondant au nom d'Abellah (1).

(1) Mis pour *ʿAbd-al-lah*, serviteur de Dieu. Dans la même région le nom de *Aisa* est réservé à ceux qui traient les vaches; celui de *Brahim* à ceux qui font paître les brebis; celui de *ʿAli* à ceux qui restent dans la maison comme les femmes et celui de *Meḥammed* à ceux qui voyagent et vivent heureux dans l'aisance.

Tab'ašurt n'explique pas *tabn'ašurt* en usage chez les Imeghran. Le pluriel *tibn'ašurin* désigne la rangée de quinze petits tas d'armoise (1) par dessus lesquels les enfants sautent dans l'intention de se débarrasser de tout malheur pouvant s'attacher à eux. Il conviendrait peut-être de considérer *tabn'ašurt* comme un composé de deux termes : l'un *'ašur* se devine aisément, l'autre *ben* est, selon toute vraisemblance, un abrégé de *bennaiu* dont il sera question plus loin et qui fournit, comme *'ašur* un nombre important de dérivés désignant des feux de joie.

Autour de ces feux, quelle que soit leur appellation, s'observent en tous lieux des pratiques analogues à celles que nous avons déjà rapportées plus haut. Ce sont en particulier des sauts par dessus les flammes, des rondes autour du bûcher, des jets de brandons allumés sur le territoire de la tribu voisine et, parfois des processions organisées autour des villages à la lueur de torches et de flambeaux. Il en est d'autres et dans l'impossibilité de les mentionner toutes nous ne citerons que les plus typiques.

Les Id Ou Brahim désignent leur feu de joie par le terme *ta'ašurt*. Chaque famille bâtit le sien en face de sa demeure en ayant soin de s'aligner sur le voisin. Le feu est communiqué aux bûchers à l'aide d'une flamme obtenue par le procédé suivant.

Quelques jours avant l'Achoura, les propriétaires de troupeaux et de jardins désignent celui d'entre eux qui sera chargé de produire un feu nouveau. L'individu désigné coupe sur un de ses dattiers un pédoncule (2) de régime. Le soir de l'illumination il l'allume à son foyer et chaque famille lui délègue un enfant. Celui-ci arrive porteur d'un fragment de pédoncule qu'il allume au pédoncule préparé par les soins de cet individu. Cette flamme est aussitôt communiquée aux bûchers. Les enfants sautent par dessus le feu en disant :

« *nzger am a immi ta'ašurt!*
« *Kraṭ twal ur-t-snat!*
« nous te franchissons, ô mère Achoura !
« trois fois et non deux ! »

(1) En berb. *izri* — Les cendres provenant de ces feux sont enlevées le matin avant l'apparition du soleil par les femmes qui les pétrissent avec de l'eau « n'ayant pas encore été vue par le soleil ». Elles en font des sortes de galettes qu'elles cachent dans leur *abiaᶜ*. Lorsqu'elles montent leur métier à tisser, elles délaient dans un peu d'eau quelques morceaux d'une de ces galettes et aspergent leur fil de trame avec cette eau. Elles croient mettre ainsi leur tissu à l'abri des ravages des mites. De même à la fin des dépiquages, elles aspergent le tas de grains ou *tirrit* établi au centre de l'aire avec de l'eau contenant des cendres des feux de l'Achoura. Elles agissent de la sorte pour que la baraka soit dans le grain.

(2) *tizdit n tgejuft*.

On dit que l'incendie détruira la maison du sauteur maladroit qui, en franchissant les flammes, aura brûlé le bas de son vêtement. Lorsque le feu est éteint, les femmes prennent une pincée de cendres et l'enveloppent dans un nouet qu'elles déposent à la mosquée dans le coffre du taleb.

Le fait que dans cette cérémonie ce sont les propriétaires de moutons et de jardins qui désignent l'individu chargé de préparer un feu spécial montre, sans autrement insister, que leurs feux de joie passent pour exercer une action bienfaisante sur la prospérité des troupeaux et le développement de la végétation.

Au village d'Aqqa, chez les Woult, la jemâa donne deux réaux à celui qui franchit les plus hautes flammes du grand bûcher appelé *am'ašur*. C'est un teigneux qui communique le feu au tas de bois, sans doute parce qu'il espère, par ce moyen, trouver un remède à sa misère. Dans la même tribu, d'autres petits feux appelés *timu'ašar* sont allumés devant les maisons. Avant qu'ils ne s'éteignent les femmes et les jeunes filles s'emparent d'un brandon allumé et vont en courant le jeter dans la rivière. Mais les hommes et les garçons qui les suivent essaient de l'éteindre en le frappant avec une baguette. Celle qui parvient à la rivière en tenant un tison éteint passe pour avoir la conscience lourde de péchés : *ygutĕn ddenub-ĕns*.

Pratique à peu près semblable chez les Aït Jerrar qui vont jeter dans la rivière des tisons et des torches enflammées en prononçant des paroles comme celles-ci : « *nserd nušen d-ubaẓur!* nous portons plainte contre le chacal et le renard ! »

Le nom du renard se trouve, dans cette formule, curieusement associé à celui du chacal. Ce n'est pas là un cas isolé. Les paysans d'Ighir Willouln (Djebel Bani) ont l'habitude chaque année de dresser dans leur montagne un énorme bûcher qu'ils nomment *am'ašur*. Ils disent en parlant de ce feu : « *enqed i-ušen d-ubaẓur; sdar turušt uzaẓar !* nous allumerons (pour chasser) le chacal et le renard chez le porc-épic de la plaine ! » Ce qui dans leur esprit semble signifier : nous détournerons de notre pays les maux que personnifient le chacal et le renard, destructeurs de troupeaux, en les rejetant sur les habitants de la plaine. Ils mettent le feu à ce bûcher et dès l'apparition des premières flammes ils regagnent leur village à toutes jambes, comme s'ils craignaient de voir se dresser derrière eux le chacal et le renard dont ils veulent la mort. C'est au retour qu'ils allument devant leurs demeures d'autres petits feux appelés *ta'asurt* par dessus lesquels ils sautent en invoquant « maman Achoura ».

Toutes ces cérémonies, au fond toutes pareilles, varient néanmoins

dans leur détail d'un village à l'autre. Pour éviter de nous répéter trop souvent nous ne décrivons ici que les plus curieuses du genre.

Cérémonie de Douzrou (Ida Oukensous).

Les paysans de Douzrou dressent leur grand bûcher annuel à l'Achoura sur l'*asais*, sorte de place publique, où les gens ont coutume de se réunir les jours de fête pour danser et chanter. Ce bûcher ressemble à celui que les Berbères de Demnat édifient à l'Aïd Kebir et auquel ils donnent le nom d'*agellui*. On commence à le bâtir une quinzaine de jours avant la fête et sur le lieu choisi pour son édification, le taleb de la mosquée égorge un coq blanc, et oint de sang les grosses pierres qui entassées les unes sur les autres constitueront l'axe du bûcher appelé *taslit*, la Fiancée, comme à Tanant. La victime préparée par les soins du sacrificateur est ensuite partagée en tout petits morceaux que l'on répartit entre tous les foyers. Ce premier rite accompli on édifie la *taslit*, qui est une colonne de pierres vaguement anthropomorphe. On figure une tête par une pierre blanche posée sur une autre teinte en rouge représentant sans doute un cou. Autour de cette colonne on entasse les divers combustibles que les enfants vont un peu chaque jour ramasser dans la brousse. Le soir de la fête, une des vieilles femmes du village tord le cou à une poule blanche, puis s'aidant d'une échelle elle monte sur le bûcher où elle attache sa victime au cou de la Taslit et dépose une poignée de sel sur la tête. Dès qu'elle est redescendue, un enfant dont « les parents sont encore en vie » met le feu au tas de bois. Lorsque les flammes paraissent, on organise des rondes tandis que les hommes tirent des coups de fusil sur la tête de la Taslit qui vole en éclats, mais on en recueille les morceaux qui constituent autant de talismans précieux contre les maladies.

L'intérêt de cette cérémonie réside dans la présence au centre du brasier de cette curieuse Taslit au sujet de laquelle les Indigènes ne disent ou ne savent rien. On l'identifiera à cette autre Taslit de Tanant représentée par un tronc d'arbre. L'une et l'autre personnifient l'esprit d'un arbre ou l'esprit de la végétation. Leur caractère sacré semble être mis en relief par les précautions rituelles prises en vue de mettre la Taslit de Douzrou à l'abri des mauvaises influences. Si on l'asperge de sang, si une vieille femme y dépose du sel, c'est sans doute dans la pensée, d'en écarter les djenouns par l'emploi de pratiques que nous avons longuement rapportées ailleurs. Rappelons en particulier, et sans autrement insister, que les aires à battre sont le théâtre de céré-

monies identiques. Le pieu central de l'aire, qui a pu jadis figurer quelque Taslit, est oint du sang d'une victime et protégé des djenouns par du sel. Mais il s'agit plus spécialement dans ce cas d'une pratique d'ordre magique célébrée en vue de protéger la baraka du grain. Quoi qu'il en soit le caractère agraire de la cérémonie du feu de Douzrou, comme du reste celle de Tanant ne paraît devoir être contesté. La question se posera même plus loin de savoir si cette Taslit en pierres n'est pas le substitut d'une véritable Fiancée, d'une jeune Vierge que l'on brûlait solennellement en des temps plus barbares dans la croyance que ce sacrifice humain était nécessaire à la reprise de la vie printanière.

D'autre part, on remarquera que l'usage qui consiste à brûler le corps de certains animaux dans le feu de l'Achoura ou dans celui du solstice s'observe en d'autres endroits. Les Djebala (1) brûlent le corps desséché d'un chat sauvage, les Beni-Mguild, une poule blanche, les gens de Salé (2) une chouette et les Berbères du Tazerwalt (3) quelque poisson. Il est assez difficile d'interpréter ces pratiques (4). Il se peut, dans un grand nombre de cas comme le pense Westermarck, que la fumée produite par la combustion de ces animaux possède des vertus particulières réputées saines aux cultures et au bétail. Dans la cérémonie de Douzrou il en est peut-être différemment. Les deux victimes, le coq et la poule sont de couleur blanche pour que l'année soit blanche, autrement dit prospère. Telle est du moins l'opinion qu'ont les Indigènes de leur pratique. Il n'est cependant pas invraisemblable de considérer la poule blanche de Douzrou comme une victime de substitution. Après l'avoir mise à mort par un procédé qui n'a rien d'orthodoxe, on la suspend au cou de la Taslit peut-être pour rappeler le caractère tragique de la cérémonie au cours de laquelle une vraie Taslit était sacrifiée parce qu'elle était l'incarnation humaine de la divinité.

Cérémonie d'Azemz (Taguemmout n-Iaqoub).

A Azemz, les enfants édifient en dehors du village un énorme bûcher en entassant des brassées de palmes et de bourre de palmier, puis ils l'entourent d'une rangée circulaire de petites colonnes de pierres.

(1) Westermarck, *Mids. Cust.*

(2) Salmon, in *Arch. Maroc.*, t. II, p. 437.

(3) Westermarck, *Mids. Cust.*; la pratique a lieu à l'Ancera.

(4) Voir Doutté, *Magie et Religion*, p. 572.

On en compte plusieurs dizaines et chacune d'elles qui est peut-être l'image grossière de quelque antique divinité est surmontée d'une pierre blanche représentant sans doute une tête. Le feu est communiqué au bûcher par un aneflous. Les assistants s'inclinent devant la première fumée et ponctuent d'amin la prière que prononce alors l'aneflous pour avoir la pluie et pour écarter du clan les ravages des sauterelles et les maux de la guerre. Les femmes tournent trois fois autour des flammes et jettent des dattes et des amandes dans le brasier. Les hommes agiles essayent de franchir les plus hautes flammes Lorsque la cérémonie touche à sa fin, les enfants renversent les petites colonnes de pierres à l'aide de bâtons spéciaux appelés *tabnnaiuṭ* puis les recouvrent avec des cendres prises dans le grand bûcher qui s'éteint.

L'ensemble du bûcher d'Azemz affecte dans sa disposition générale la forme d'un cromlech. Il semblerait d'autre part que chacune des colonnes qui l'entourent devait se trouver jadis au milieu d'un bûcher secondaire destiné à brûler en même temps que le bûcher central. Des bûchers à forme aussi caractéristique s'observent en d'autres régions notamment chez les ksouriens d'Iligh, qui donnent le nom d'étoiles, aux bûchers secondaires. S'il en est ainsi, et quoique l'on ne puisse identifier ces énigmatiques colonnes de pierres, on considérera avec assez de vraisemblance la fête du feu des paysans d'Azemz comme une survivance très atténuée de rites solaires actuellement intimement associées à des rites agraires.

Cérémonie d'Anzal (Ida Oukensous).

Des quatre clans que compte le village d'Anzal, trois seulement prennent part aux cérémonies qui se déroulent la nuit de l'Achoura au lieu dit *tizlafin* situé sur une petite élévation près du mausolée de la tagourramt berbère lalla Aïcha Oult Youssef. Les gens de l'autre clan demeurent ce soir-là au village où pour obéir aux traditions ils se contentent d'établir en face de leurs habitations un tout petit feu par dessus lequel ils sautent. Ils expliquent leur abstention aux fêtes solennelles en prétendant que celui d'entre eux qui y prendrait part mourrait sur le champ.

Le grand bûcher annuel *tamʿašuṭ* est allumé par un individu à baraka appelé Lahssen n-ait Daoud. A l'approche de l'Achoura, il coupe un rameau de laurier-rose qu'il dépouille de ses feuilles et conserve chez lui. Le soir de la cérémonie, il l'allume dans son propre

foyer, puis prenant la tête d'un cortège dans lequel se rangent les hommes et les femmes des trois clans il se dirige vers le bûcher. Chemin faisant, il souffle sur son tison pour qu'il ne s'éteigne pas tandis que les gens qui le suivent lui jettent des poignées d'escargots en disant : « *mun d-lbas-ennek!* Va-t-en avec ton mal ! » C'est dans la position d'un homme accablé par le poids des maux dont on le charge que Lahssen arrive au pied du bûcher auquel il met aussitôt le feu avec son tison sacré. Autour des flammes, se déroulent ensuite les épisodes habituels. Lorsque le feu est éteint ou sur le point de s'éteindre Lahssen relève le capuchon de son vêtement, se couvre la face avec le pan de son burnous et se met à pleurer tandis qu'autour de lui les assistants chantent et rient.

Au retour, les hommes se déguisent et parcourent les hameaux du voisinage en se livrant à des scènes ordurières les plus extravagantes. Le lendemain, jeunes gens et jeunes filles aiment, dit-on, à s'égarer par couples dans les champs.

De cette cérémonie, nous retiendrons les deux faits suivants : la préparation d'un tison sacré par un individu à baraka qui a pu jadis être une sorte de grand-prêtre d'un culte du feu et le rôle de bouc émissaire que la communauté fait jouer au même individu. Nous étudierons tout à l'heure plus en détail le mode de préparation de ce fameux tison sacré et tirerons les conclusions que suggère une telle pratique. Pour l'instant, voyons de plus près le rôle de ce Lahssen n-Aït Daoud.

Il est conduit au bûcher poussé par la foule qui rejette sur lui, par un procédé de magie bien connu, tous les maux et les péchés dont elle est accablée. La cérémonie se ramène donc à un rite d'expulsion du mal, à un *asifed*. D'autre part, il n'est pas nécessaire de conjecturer que l'individu jouant ainsi le rôle de bouc émissaire était jadis livré aux flammes parce que l'on croyait que sa mort délivrait la communauté des maux dont il est devenu si l'on peut dire le réceptacle funeste. Il est plus vraisemblable de supposer qu'il transmettait et qu'il transmet encore de nos jours toutes ces funestes influences au feu qui, comme l'eau, est un élément de purification.

Mais pourquoi lui jette-t-on des poignées d'escargots? Il ne s'agit pas ici d'une pratique isolée, mais d'une coutume généralisée dans toute l'Afrique du Nord et au fond assez énigmatique. Dans leur bûcher de l'Achoura, les Berbères de Taliza jettent des poignées d'escargots. A Taliza également, le soir de la cérémonie, les enfants vont de maison en maison mendier leurs étrennes; ils portent à la main des baguettes et des colliers d'escargots. Chez les Aït Taguemmont le

mannequin que l'on promène à l'Achoura et qui est la réplique grossière de notre Bonhomme Carnaval est paré de colliers d'escargots. A Tlemcen (1), les jardiniers suspendent à l'Ancera des colliers de coquilles d'escargots aux branches des poiriers. A Ammi Moussa, ces mêmes colliers sont passés au cou des moutons. A Rabat, à Salé, à Meknès, dans toutes les familles, la coutume est de manger des escargots à l'Ancera dont l'Achoura n'est que le doublet.

Dans un autre ordre d'idées on peut aussi se demander pourquoi Lahssen n-Aït Daoud pleure ou fait le simulacre de pleurer à l'issue de la cérémonie. Des hypothèses qu'il est permis d'envisager, la plus plausible est celle qui nous ferait considérer cette pratique comme un charme propre à provoquer la pluie. Parmi les rites de pluie en usage dans le Sous et l'Anti-Atlas le plus fréquemment relevé consiste à faire pleurer des enfants (surtout des orphelins) et des femmes âgées. Les larmes simulent la pluie que l'on désire. D'autre part, les rites du feu sont associés à des rites de pluie. Nous avons déjà rapporté que dans la prière faite en maints endroits à l'apparition de la première fumée, on demande à Dieu de donner la pluie. Ailleurs, la cérémonie passe pour assurer une bonne année c'est-à-dire une année pluvieuse. S'il en est ainsi, les larmes versées par cet individu à baraka peuvent avoir pour objet de faire naître cette pluie bienfaisante indispensable à la résurrection de la végétation.

Cérémonie de Taliza (Aït Isaffen)

Nous en avons déjà donné une description détaillée (2). Nous la résumerons néanmoins pour l'intelligence de ce qui va suivre.

Les fêtes de l'Achoura sont inaugurées par le sacrifice d'une vache fait à la porte de la mosquée. Le sang précieusement recueilli est aussitôt répandu sur l'aire où se dressera le bûcher annuel. Ce sacrifice appelé *tiγersi n-tim'ašurt* a lieu la veille de la fête. Le lendemain les femmes et les jeunes filles vont ramasser le bois nécessaire à l'édification du bûcher. De leur côté, les garçons vont ramasser des escar-

(1) Cf. Destaing, *Fêtes et Cout. sais.* Le jour de Nisan, les Beni-Snous ramassent des escargots qu'ils font cuire dans l'eau avec des plantes aromatiques et les mangent. Cette nourriture prise ce jour-là est bénie. Même pratique à Tlemcen — Les coquilles sont jetées loin des chemins; car celui qui passerait par dessus tomberait malade.

Les différents personnages carnavalesques signalés par Doutté dans *Magie et Religion* sont affublés de colliers ou de chapelets d'escargots.

(2) Cf. *Mots et choses berb.*, p. 217-223 et Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie.*

gots et cueillir des baguettes de laurier-rose qu'ils colorient en vert et en rouge. Le soir, les hommes se réunissent à la mosquée où ils prennent en commun le souper de l'Achoura. A l'issue du repas, ils recouvrent de peaux de chèvre leurs cuisses et leurs reins nus et se rendent, ainsi accoutrés, à la demeure d'un certain Daoud Ou Brahim où les attendent les femmes vêtues de leurs plus beaux atours. Ce Daoud Ou Brahim est un personnage bien curieux. Il jouit du privilège d'allumer chaque année le bûcher de l'Achoura avec un tison préparé par ses soins. A cet effet, quelques jours avant la cérémonie, il coupe une longue baguette d'olivier qu'il consume par un bout de façon qu'il en reste un tison bien sec long d'une coudée. Le soir de la cérémonie, il l'allume à son propre foyer puis le présente aux gens formant la haie devant sa porte en disant :

« *ha iakšud ennun a-l jĕmaʿat!*
« Voici votre morceau de bois, ô gens ! »

Son apparition est saluée par des cris et des propos grossiers. Il doit, en effet, se montrer, cette nuit-là, dans une tenue indécente, en tenant sa blouse relevée jusqu'au-dessus du nombril. Cependant, impassible sous les huées, Daoud Ou Brahim, le tison sacré à la main, prend la tête d'un petit cortège carnavalesque dans lequel se mêlent les hommes et les femmes. Ils se rendent ainsi en s'accompagnant de chansons obscènes jusqu'au centre du village où Daoud met le feu aux brassées d'herbes que les femmes ont eu soin d'amonceler. Dès que les flammes crépitent et jettent leurs premières lueurs sur cette scène d'un autre âge, les « premières femmes » de la cité s'avancent. On désigne par là les mères ayant un fils répondant au nom du Prophète. A tour de rôle, elles font trois petits bonds au-dessus du brasier en poussant des cris sauvages. Ici se termine la première partie de la cérémonie dont le sens à vrai dire n'apparaît pas avec netteté.

Ces premiers rites accomplis, Daoud Ou Brahim rentre chez lui afin de se vêtir de ses plus beaux habits. Pendant son absence un aneflous remet à un servant la clef du petit temple où sont enfermées les deux idoles de bois que l'on présente au peuple à l'occasion de ces fêtes. L'une d'elles porte le nom de *akšud um ašur* ou de *tašem-at um'ašur* c'est-à-dire de « Morceau de bois » ou de « Cierge de l'Achoura ». C'est un simple morceau de bois de figuier d'environ 0 m. 80 de longueur portant à l'une de ses extrémités un bâtonnet fixé obliquement et que les Chleuhs appellent le « doigt » *aḍad*. Le servant retire l'idole de sa niche et la frotte vigoureusement avec une poignée d'orge verte sous le prétexte de la colorer en vert. Ces préparatifs achevés un cor

tège s'organise en tête duquel marche le servant portant le « Morceau de bois » sur l'épaule et tenant à la main une petite lampe allumée qui fait partie du mobilier réservé au culte de la divinité; derrière lui vient Daoud ou Brahim décemment vêtu de blanc, tenant le tison allumé dans la main droite enveloppée dans un pan de sa blouse; puis, suivent les hommes accompagnant de leurs tambourins les chants grossiers des femmes qui ferment la marche. Dans cet attirail et en menant grand vacarme le cortège se dirige vers le bûcher qui se dresse en dehors du village. C'est Daoud qui y met le feu avec son tison sacré en prononçant trois fois la formule : « il n'y a de divinité qu'Allah » Puis, le servant s'avance à son tour et dresse face au bûcher l'idole de bois sur laquelle il dépose sa lampe allumée.

Les hommes et les femmes pressés autour du bûcher saluent joyeusement la première fumée par ces mots :

« *in s-tra ddunit, smel sers a-iaggu !*

« Quel que soit le côté vers lequel tu désires t'incliner, montre nous le, ô fumée ! »

Ils observent, en effet, la direction vers laquelle le vent la chasse et tirent des présages suivant cette direction. Si elle est poussée vers l'Est l'année sera bonne. Puis, ils se mettent à courir et à danser autour des flammes en prononçant ces paroles au sens mystérieux :

àter u màter! ad ekullu isùtel i ddûnit!

« Ater Ou Mater ! Tout gravite autour du monde ! »

Ils ignorent le sens des premiers termes de cette formule. Ater Ou Mater serait le nom d'un marabout sans légende. (Mais ne conviendrait-il pas de lire : « terra mater? ») C'est à ce moment que les femmes non encore mères viennent glisser leur anneau dans le « doigt » de l'idole.

Peu à peu le feu s'éteint. Chacun s'avance alors et jette sur les derniers tisons une poignée de ces escargots que les enfants ont ramassés dans la journée. On dit : « *munat' d-elbas-nnun !* Partez avec votre mal ! »

La cérémonie se termine sur ces mots. Le servant reprend l'idole et sur le tas de pierres où elle se dressait, les assistants viennent répandre de la cendre puis se dispersent.

Les fêtes reprennent le lendemain à l'aurore. Les jeunes gens se rendent, à cette heure matinale, au bord de quelque rivière où ils se livrent entre eux aux baignades et aux aspersions rituelles. Aux fêtes du feu succèdent ainsi les fêtes de l'eau. En cette occasion, une femme, la nommée Aïcha Iàser pénètre à son tour dans le petit temple et en

retire la seconde idole connue sous le nom de *taslit*, la Fiancée. Quoique grossièrement taillée elle se présente sous un aspect anthropomorphe plus accusé que la précédente. C'est un bâton d'amandier d'une coudée de long que supportent deux autres bâtonnets figurant des jambes. Elle est lavée par cette femme, puis revêtue de riches habits et enfin portée avec cérémonie sur l'asaïs au milieu des femmes où elle préside jusqu'au soir aux danses et aux chants. A l'issue de la réunion elle est simplement remisée dans sa niche d'où on ne la sortira qu'au prochain Achour.

Cette curieuse cérémonie à peine islamisée par l'introduction de quelques formules attire l'attention par le rôle qu'y joue Daoud Ou Brahim et aussi par la présence des deux petites idoles.

C'est un fait universellement constaté que les feux de joie ne produisent leurs bienfaisants effets qu'à la condition d'être allumés par un individu auquel on reconnaît un caractère quelque peu sacré. Dans l'ancienne France, c'était au roi que revenait l'honneur d'allumer le bûcher du solstice qui se dressait en place de Grève. Dans le Sous, ce privilège appartient à un aneflous, à un amghar ou à quelque soit-disant chérif, c'est-à-dire à un personnage plus près de la divinité (1) que le commun. Mais en dehors d'eux, il est d'autres individus n'exerçant aucune action sur la vie administrative ou religieuse de la tribu et qui passent néanmoins pour posséder une baraka favorable à l'accomplissement des rites du feu, comme il en existe certains autres dont la baraka favorise les travaux champêtres, les combats, les voyages, les joutes poétiques, etc. (2). Leur rôle consiste essentiellement à préparer un tison sacré sans doute par quelque antique procédé tombé en désuétude ailleurs et dont, seuls, ils ont pu garder le souvenir. La matière usitée varie. Le laurier-rose, l'olivier et le dattier fournissent selon les régions, le bois nécessaire. Ce sont là des arbres auxquels les Indigènes attribuent une baraka. Les pédoncules de régime des dattes quand ils sont bien secs, sont de combustion facile et possèdent un pouvoir éclairant très apprécié. Il est possible que ces pédoncules aient été jadis employés dans les oasis comme mode d'éclairage ou comme moyen de se communiquer du feu entre voisins.

Pour revenir aux individus à baraka, rappelons que leur mission consiste à couper un rameau d'un arbre peut-être sacré, de le faire

(1) Chez les Doukkala, ce sont, paraît-il, surtout les chérifs qui allument ces feux de l'Achoura et ils touchent le front des enfants avec la cendre qui en provient. Doutté, *Marrakech*, p. 377. — Chez les Chleuhs d'Aglou, le feu de l'Achoura est allumé par une jeune fille appartenant à une famille connue par la pureté de son sang. Cf. West., *loc. cit.*

(2) *Mots et choses berbères*, p. 313-315.

sécher et de l'allumer le soir de la fête à leur propre foyer. Mais il est vraisemblable de supposer qu'ils l'allumaient autrefois à la flamme qu'ils savaient faire naître du frottement de deux morceaux de bois de densité différente. Les Berbères de Berrian (1) (Mzab) racontent, de nos jours encore, qu'ils obtenaient du feu en frottant énergiquement la pointe d'un pédoncule de régime dans une rainure creusée dans une de ces écailles qui garnissent la base des palmes. C'était une habitude que d'aller chercher le feu chez celui qui l'avait ainsi produit. Et ces Berbères, qui passent pour hérétiques aux yeux des Musulmans, disent encore qu'en agissant de la sorte ils accomplissaient un acte agréable à Dieu. Or, il est prouvé que, primitivement, dans les fêtes de ce genre célébrées jadis en Europe, le feu était communiqué au bûcher par la flamme obtenue par le frottement de deux morceaux de bois. Dans ces conditions nous sommes presque fondés à considérer Daoud Ou Brahim comme le successeur attardé d'une sorte de grand-prêtre d'un ancien culte du feu ayant pour double mission, d'une part, d'entretenir un feu perpétuel auquel s'alimentaient les gens du clan, et de l'autre, d'obtenir un feu nouveau par un procédé rituel à l'occasion de certaines solennités religieuses ou d'ordre magico-religieux. Mais cela ne saurait expliquer sa tenue indécente, ni l'accoutrement bizarre des hommes vêtus de peaux de chèvre, ni le caractère obscène des refrains chantés par les femmes de son cortège, ni la présence de ces deux petites idoles dont la plus énigmatique est sans conteste celle qui préside aux rites du feu.

Se basant sur son appellation « Morceau de bois ou Cierge de l'Achoura », le docteur Herber (2) semble disposé à l'identifier à une de ces chandelles de cire (*cerei*) que, durant les sept jours des Saturnalia, les Romains offraient en cadeaux en même temps que des poupées d'argile ou de pâte nommées *sigillaria*. Nous l'avons considérée, de notre côté, comme l'image informe de quelque divinité masculine destinée à l'origine à être détruite par le feu. Le fait, qu'à la fin de la cérémonie, l'on répande des cendres sur la place qu'elle occupait donnerait quelque fondement à cette hypothèse. D'autre part, son caractère agraire ne paraît pas devoir être contesté. Si on la frotte avec de l'orge verte, c'est peut-être moins dans le but de lui donner la couleur de la nature au printemps que dans celui de répandre sur les récoltes les forces fertilisantes qu'on lui attribue. Mais pourquoi les femmes stériles glissent-elles leur anneau dans le « doigt » de ce morceau de bois? Est-ce simplement pour l'exposer à un feu doué de

(1) *Notes d'ethnogr. et de ling.*
(2) In *Arch. berb.*, 1918 : « Poupées marocaines. »

vertus spéciales ou bien serait-ce parce que cette prétendue idole figure quelque divinité phallique? Les deux hypothèses ne sont pas du reste contradictoires. Par ailleurs, serait-il déraisonnable de l'identifier à l'une de ces nombreuses petites colonnes de pierre qui entourent si curieusement le bûcher d'Azemz? A vrai dire, nos renseignements sont par trop insuffisants pour trancher la question et ce qui vient d'être dit n'enlève rien du caractère mystérieux du « Morceau de Bois » de Taliza.

Par contre nous sommes plus à l'aise pour parler de la seconde idole, de cette *taslit* qui paraît présider aux fêtes de l'eau. On l'assimilera sans peine à *Tlghonja* qui n'est pas, comme nous l'avons démontré, la déesse de la Pluie, mais la « Fiancée d'Anzar » (1), la jeune « Vierge » personnifiant la Terre que la pluie doit féconder.

Il s'agit au surplus, dans ce cas, d'une cérémonie ayant pour objet de provoquer la pluie. Mais, célébrée à une époque où la pluie n'est pas désirée pour elle-même, on peut la considérer comme un charme propre à s'assurer une année pluvieuse ou à faciliter le retour à la vie d'une divinité agraire affaiblie ou mourante afin que se perpétue la vie du sol. Il est constant que les fêtes du solstice d'été, comme celle de l'Achoura — marquant l'une et l'autre la fin d'une époque et le commencement d'une autre — s'accompagnent de rites d'eau, au reste mieux connus que les rites du feu. Ce que l'on connaît moins c'est l'usage qui consiste à jeter dans des bassins ou dans des rivières tous les *taslit* et les *asli*, c'est-à-dire les mariés de l'année. Les Aït Chitachen les jettent dans l'oued Taïnnit dans le but avoué d'avoir une bonne année. Les Amanouz les jettent, au lever du soleil, dans des bassins. Les Mezguita (vill. de Tamenougalt) jettent le dernier marié de l'année dans l'oued Drâ. Ils le poursuivent s'il tente de fuir, le recherchent s'il se cache; il ne saurait éviter la baignade rituelle. Parfois, ils lui barbouillent la face avec des cendres provenant du feu allumé la veille. Chez les Ichqern, les jeunes gens s'emparent, le jour de l'Achoura, des derniers mariés et les jettent dans la rivière ou les arrosent avec le contenu de cruches d'eau si aucune rivière ne se trouve dans le voisinage de leur campement. Les jeunes filles soumettent aux mêmes épreuves leurs compagnes nouvellement mariées. Les uns et les autres bénéficient du droit de rachat. Moyennant un cadeau qui peut aller de la valeur d'un pain de sucre à celle d'un mouton, les victimes s'évitent les désagréments de cette baignade forcée.

On expliquera ces pratiques en les considérant d'une part, comme

(1) [illegible]

des moyens propres à assurer au pays la pluie nécessaire pour que les champs restent verts, et en supposant, d'autre part que l'eau comme le feu appelait sa victime (1). Jadis les Égyptiens (2) précipitaient une vierge parée dans le Nil afin de hâter l'inondation. Aujourd'hui encore, dans le même but, les fellahs établissent sur le bord du fleuve un pilier de terre, substitut de la victime antique. Ils nomment ce pilier *arusa*, c'est-à-dire « fiancée » et aussi poupée comme *taslit* chez les Berbères.

Au total, si certains épisodes de la cérémonie de Taliza ont pu être interprétés avec assez de vraisemblance, certains autres restent encore énigmatiques. L'analyse des cérémonies par lesquelles nous poursuivons notre exposé nous aidera peut-être à percer le mystère qui les enveloppe.

Autres dérivés de *'ašur*. Certains désignent des poupées et des mannequins.

Les dérivés de عشور ne s'appliquent pas tous à des feux. Certains prennent, selon les régions, des acceptions les plus diverses. Nous les passerons rapidement en revue.

Le mois de moharrem qui contient la fête de l'Achoura est souvent appelé *'ašur* ou *ta'ašurt*. Ce dernier mot désigne la fête elle-même dans le Drâ et chez les Id Ou Brahim. On dit encore *l'aid n tha'ašurt* chez les Ida Gounidif ou simplement *am'ašur*, Amanouz.

Chez les Imejjat, *ta'ašurt* figure dans les formulettes que l'on prononce en sautant par dessus le feu dans la pensée de se délivrer de ses poux et de ses puces :

« *nfel-n gigem tilkin ula igurdan a ta'ašunt!*

« nous te laissons nos poux et nos puces ô Taâchourt ! »

Dans les mêmes circonstances, les Aït Oumribed invoquent *imma t'ašurt* les paysans du Djebel Bani *imma ta'ašurt* la « Mère Achoura »

(1) Notons que certains riverains du Sebou (Oulad Khalifa, près de Megren) ne nagent dans le fleuve ni le traversent le jour et le lendemain de l'Ancera. L'oued est habité par deux génies, l'un mâle appelé : *Ḥammou Qaivou ou Aroun*. l'autre femelle appelé : *'Aïcha Qendicha* ou encore *Arouna*. Les nouveaux époux ont toujours soin de déposer à leur intention, à l'occasion de leurs noces, un couscous avec viande préparé sans sel qu'ils reprennent le lendemain. On dit qu'à l'Achoura les « maîtres de l'oued » *Imoulin eloued*, se rendent déguisés en hommes au moussem de Sidi Taïb Saboui. (Comm. de Biarnay.)

(2) Cf. E. W. Lane, In *An account of the manners and customs of the Modern Egyptians*.

et les Aït Baâmran *lalla 'asura*, la « Dame Achoura ». En franchissant les plus hautes flammes, ils disent :

> « *nzgr am a-lalla ta'asurt!*
> « *ad am-daɣ nzger ar toqt-ad imal!*
> « Nous te franchissons, ô Dame Achoura !
> « Nous te franchirons encore l'an prochain ! »

Ils espèrent par ce moyen assurer leur vie jusqu'au prochain Achour.

Les Ida Ou Quaïs appellent leur bûcher *tabenraiut* et réservent l'expression *tam'asurt* à l'amulette qu'il est d'usage de confectionner dans toutes les familles à l'occasion de l'Achoura. Les femmes la portent attachée au bras droit à l'aide d'un fil rouge et d'un fil blanc. Les ksouriens de Moulay Ali Chérif appellent une amulette identique ; « *ti n-iḫf n-uscygʷass n-um'aśur*, celle du commencement de l'année de l'Achoura » qu'ils distinguent comme tous les Berbères de l'année d'Innaïr (année julienne). Ils la portent (1) l'année durant afin de se préserver de toutes sortes de maladies puis l'enterrent dans la tombe d'un agourram et en refont une autre. Ils disent à ce sujet : « nous déposons la vieille santé et prenons la nouvelle : *nsers ṣṣaḥt taqdimt nasi ti-ljdid !* »

Seuls ou en composition, certains dérivés de عشور servent encore à désigner des petites poupées ou des mannequins que l'on promène à Achoura. *A'aśur* est à Tanant la petite poupée masculine (2) confectionnée à l'aide d'un roseau recouvert de blouses et d'un burnous. Quelques jours avant l'apparition de la lune de l'Achoura, les fillettes la promènent sur le sentier qui mène au marché des Aït Majjen et au mausolée de Sidi Saïd. Elles la posent debout au pied du gros térébinthe dont l'ombre protège le tombeau de l'agourram, et arrêtent au pasage tous ceux que le hasard du chemin mène dans ces parages, en disant : « donnez-nous l'obole d'Achour, *agarid n-'aśur!* » Quand naît la lune de moharrem, elles recueillent des dattes, des noix, des raisins secs dont toutes les familles font grande provision à l'Achoura. Puis, le soir de la fête, elles vont avec leur poupée de maison en maison, demander les menus cadeaux : œufs et morceaux de viande qu'il est d'usage de leur remettre. Après le souper, elles se réunissent sous un figuier et groupées autour de la poupée étendue à terre, elles simulent une grande douleur : elles

(1) Cette amulette se porte au bras droit. Elle renferme du sel, quelques grains [illegible], deux grains de blé provenant de [illegible] du champ : *takuṛ n gṛer* [illegible] deux feuilles de henné et de l'alun.

(2) Cf. Laoust, *Étude sur le dial. ber. des Ntifa*, p. 319.

dénouent leurs tresses, s'égratignent le visage, pleurent bruyamment et chantent de ces lamentations funèbres qu'on entend dans les familles qu'un deuil vient de frapper. Cette nuit-là, en effet, est celle de la mort d'Achour, du personnage énigmatique que personnifie la poupée. Ce rite accompli, les fillettes se séparent pour se retrouver au même lieu aux premières lueurs de l'aurore : c'est à cette heure précise que meurt Achour et que l'on procède à ses funérailles. Dans la petite tombe où on le dépose on jette des dattes et des œufs. Puis les petites filles s'étant retirées, les garçons arrivent à leur tour; ils se précipitent sur la tombe, s'emparent des dattes et des œufs, déterrent la poupée, la dépouillent de ses vêtements et la jettent nue sur le sol pour qu'elle appelle la pluie *a-iɣer i-unzar*. Peut-être croient-ils que la pluie vivifiante et fécondante préside à la résurrection de l'esprit affaibli ou mourant de la végétation que personnifie sans doute ce mannequin.

Cette poupée dépourvue de tête, de bras et de jambes est encore appelée *gma 'ašur* « mon Frère Achour » ou *ḫali 'ašur* « mon Oncle Achour », ce qui ne laisse subsister aucun doute au sujet de son sexe.

D'autre part, l'usage de promener puis d'enterrer des images de ce genre n'est pas particulier aux Berbères de Demnat. Les Ichqern du Moyen-Atlas en façonnent une à l'aide d'un petit os qu'ils recouvrent de loques. Ils la nomment *'ašur* ou *isli n-'ašur* « Achour » ou le « Fiancé de l'Achour ». Les enfants l'enterrent cérémonieusement dans un cimetière le jour de l'Achoura, le matin de très bonne heure comme à Tanant. Même pratique chez les Chaouïa (1). Dans la région de Settat, tandis que les parents dansent autour de grands feux, les petites filles font des simulacres d'enterrement et creusent une fosse pour y déposer une poupée faite d'un os et de chiffons.

La même appellation « Fiancé de l'Achoura » s'applique aussi dans le Sous à d'autres images plus grossières personnifiant vraisemblablement l'année écoulée. C'est, chez les Aït Taguemmout, un grand mannequin de forme humaine formé de deux longues perches d'arganier attachées en croix et revêtues de beaux vêtements offerts par les gens riches de l'endroit. Il est paré d'une couronne de fleurs et de colliers d'escargots et pourvu, avec exagération, des puissants attributs de son sexe. Le troisième jour qui précède l'Achoura il est promené avec pompe autour du village et des cultures. Les gens de son cortège — qui

(1) Cf. Miss. scient. du Maroc. *Villes et tribus du Maroc*. Casablanca et les Chaouïa, 1915, t. II, p. 302.

ne sont pas exclusivement des petites filles comme dans les cérémonies précédentes — ne cessent de l'acclamer de cris et de chants obscènes. Puis, après l'avoir longuement processionné, ils le détruisent et s'en partagent les vêtements. Chacun tient à en emporter un lambeau, aussitôt déposé, à cause de la baraka, dans le coffre où la famille serre ses objets les plus précieux.

Les cérémonies du feu comportent dans cette région, une série de rites sans relation apparente avec la promenade du mannequin. Dans le petit bûcher alimenté de palmes et de rameaux d'arganier, on brûle la queue de la victime de la Tafaska et on en fait sentir l'odeur réputée bienfaisante aux bestiaux. On saute aussi par dessus; on porte les cendres éteintes au pied des oliviers afin de leur faire produire une prodigieuse récolte.

Par contre, si nos informateurs disent vrai, la cérémonie qui se déroulerait le lendemain, viendrait souligner comme il convient le caractère obscène de la procession carnavalesque par laquelle on inaugure les fêtes. Ils rapportent qu'après avoir déjeuné en commun à la mosquée, les maris accompagnés de leurs épouses visitent le mausolée de quelque agourram où ils se donnent des preuves évidentes de leur amour conjugal. Tenons le fait pour vraisemblable, sinon pour véridique : des survivances de pratiques semblables ont été trop souvent rapportées, en Berbérie pour en nier l'existence, tout au moins, à des époques plus reculées. Nous aurons, du reste, l'occasion de rappeler le sens qu'on leur a donné.

Il ressort de ce qui précède que, la nuit de l'Achoura, les Berbères célèbrent et pleurent la mort de quelque divinité ou de quelque esprit de la végétation grossièrement représenté sous les traits d'une petite poupée masculine ou d'un grand mannequin indifféremment nommé Achour ou Fiancé de l'Achoura auquel ils font à l'aurore, heure précise de sa mort, des simulacres de funérailles plus ou moins pompeuses. D'autre part, peut-on dire que ce Fiancé ressemble étrangement à notre bonhomme Carnaval et qu'il n'est pas téméraire d'assimiler l'un à l'autre. En maintes contrées de l'Europe on promène des images identiques le Mardi-Gras ou le Mercredi des Cendres et à l'issue de la cérémonie, on les noie, on les enterre ou on les brûle dans un appareil cérémonieux et toujours burlesque. Or, il est aujourd'hui démontré que les pratiques carnavalesques sont des survivances de cérémonies antiques au cours desquelles un individu, représentant d'un dieu agraire, était mis à mort parce que l'on croyait cette mort nécessaire à la reprise de la vie printanière. On conclura au parallélisme parfait des fêtes africaines et européennes.

En effet, que la poupée de Tanant comme le mannequin des Aït Taguemmout personnifient l'esprit de la végétation, voilà qui ne paraît pas devoir être discuté. On promène celui-ci autour des cultures parce qu'on lui suppose une baraka favorable à leur bon développement. Et que symbolise Achour de Tanant si ce n'est l'année qui finit ou l'esprit affaibli de la végétation puisqu'après l'avoir déterré et dépouillé de ses oripeaux on le laisse nu sur le sol pour qu'il appelle la pluie qui seule peut le rappeler à la vie et lui restituer des forces nouvelles? L'idée de mort se trouve donc associée à l'idée de résurrection afin que se perpétue la vie. S'il en est ainsi nous allons être amenés à rechercher comment les Berbères se représentent ce grand drame éternel : la mort de la divinité nécessaire au salut des hommes et sa résurrection qui ramène aux cœurs toutes les joies et tous les espoirs.

Nous voici revenus par un chemin détourné aux rites du feu. En effet, les forces vives de la végétation que certains Berbères se figurent sous les traits d'un Fiancé, d'autres se le représentent sous ceux d'une Fiancée *taslit* et même sous ceux d'un couple de Fiancés, *asli* et *taslit*, comme cela du reste est fréquent dans le folk-lore européen. Or, nous pouvons nous demander si ce n'est point cette Fiancée ou ce groupe de Fiancés que l'on brûle dans les grands bûchers de Ntifa et des Aït Chitachen sous l'aspect significatif d'un tronc d'arbre ou de deux troncs d'arbres couronnés de verdure? La description qui va suivre les cérémonies jusqu'ici inédites, permettra sans doute de répondre à cette question et nous fixera en même temps sur le caractère licencieux de quelques-unes des pratiques qui se déroulent autour des feux de joie.

A l'Achoura, on célèbre le mariage symbolique d'un couple de fiancés personnifiant le renouveau.

En maintes contrées du Haut et de l'Anti-Atlas l'usage s'est perpétué de célébrer à l'Achoura le mariage symbolique des puissances qui président à la végétation. On unit une jeune fille portant, pour la circonstance, le nom de *taslit um'ašur*, la Fiancée de l'Achoura, et un jeune homme portant celui de *asli um'ašur* le Fiancé de l'Achoura. Les frais de la fête, souvent onéreux pour une bourse berbère, incombent à la charge d'un homme riche de l'endroit. Voici comment se pratiquent aujourd'hui encore les cérémonies de ce genre.

Cérémonie d'Assedrem (tribu des Illaln).

Vers trois heures, la taslit parée de tous ses atours quitte la maison paternelle et fait processionnellement le tour du village en compagnie des jeunes filles et des femmes mariées qui chantent des chants particuliers. Puis, dans le même appareil, elle se rend chez l'asli et tandis que les gens de son cortège stationnent et chantent dans la rue, le père et la mère du fiancé montés sur la terrasse de leur maison jettent sur l'assistance des noix, des amandes et des dattes par poignées. L'asli sort bientôt à son tour et, suivi des jeunes gens et des hommes tirant des coups de fusil, il se rend chez les taslit où il est accueilli par des jets de fruits secs lancés par ses beaux-parents d'un jour, montés eux aussi, sur la terrasse de leur maison. Les deux cortèges se réunissent ensuite et se dirigent vers l'*asrir* où la fête se termine par des danses et des chants qui se prolongent tard dans la nuit.

Si l'on interroge les Chleuhs sur le sens de cette pratique, ils répondent que les jeunes gens qui y prennent par se marieront dans le cours de l'année; c'est pour les jeunes filles un moyen de trouver un mari, et pour les garçons une épouse.

La fête ne se termine pas par ce qui vient d'en être dit. Elle reprend le lendemain un peu avant l'aurore, heure à laquelle le jeune couple se rend, cette fois, sans cortège à la petite source qui alimente le village. Là, le fiancé puise de l'eau dans le creux de la main et offre à boire à la fiancée qu'il arrose ensuite. La jeune fille de son côté se livre au même manège, puis le couple regagne le village. Les Indigènes prétendent qu'en agissant de la sorte, la source ne tarira pas. Ils croient que l'eau qui coule à cette heure matinale possède une baraka; ils l'appellent *aman n-birẓiẓ* (1).

Il est curieux d'observer une pratique en tous points identique célébrée à l'occasion de véritables mariages. Chez les Ida Oukensous, le couple nuptial débarrassé de son cortège se rend également avant l'aurore au bord de quelque source où les futurs époux se livrent à des aspersions rituelles. Et on ne leur reconnaît le droit de consommer le mariage qu'après l'accomplissement de cette obligation.

Dans ces conditions, la cérémonie d'Assedrem apparaîtra comme très atténuée. Il est permis de conjecturer que jadis le coupe symbolique s'unissait matériellement peut-être, dans quelque lieu consacré,

(1) [illegible] En [illegible] la pluie venant à tomber le [illegible] on l'appelle eau de Zemzem, elle est aussi salutaire que l'eau vénérée du *Bir Zemzem* de la Mecque. Aussi les femmes en font-elles provision.

et dans la pensée que l'union de ces deux êtres jeunes incarnant les forces vives du renouveau était de nature à stimuler la reprise de la vie printanière. Peut-être aussi ce mariage symbolique était-il suivi de tous les mariages des jeunes gens en âge de prendre femme.

Cérémonie des Imeghran

Les cérémonies de ce genre sont tombées en désuétude dans beaucoup de régions; dans d'autres il n'en subsiste que des débris dépourvus de sens. Tels apparaissent ceux qui survivent dans la pratique suivante observée chez les Imeghran.

Il est d'usage, dans cette tribu, de fêter à l'Achoura une cérémonie curieusement appelée *tûgér id n tm-γra* expression qui doit se traduire : « elle vaut mieux que la nuit de la noce ». Elle se déroule dans la maison des nouveaux époux lorsque la taslit célèbre pour la première fois les fêtes de l'Achoura sous le toit conjugal. Sans en comprendre nettement la signification, les Imeghran y attachent cependant une importance exceptionnelle que son nom seul déjà nous révèle.

A l'approche de la fête, l'asli achète plusieurs centaines d'œufs et les fait cuire durs. Le jour de l'Achoura, à l'heure du couchant, la taslit parée de tous ses atours quitte la maison maritale accompagnée des femmes du village vêtues de leurs beaux habits de fête et des hommes tirant sans cesse des coups de fusil. Elle porte bien en évidence le haïk — cadeau de sa mère — qu'elle revêtait le jour de ses noces lorsque les compagnons de son fiancé sont venus la prendre pour la conduire à son nouveau foyer et l'attache entre les deux murettes rapprochées de la ruelle ou à quatre pieux solidement fichés en terre, dans cette intention, par son époux. Puis, suivie de son mari, elle monte sur la terrasse de leur maison; ils s'installent tous deux à côté de paniers remplis d'œufs. Lorsque dans le ciel assombri apparaît pâle le croissant de la lune d'Achoura (1), les hommes et les femmes

(1) Les Berbères saluent chaque mois l'apparition de la lune par des invocations ressemblant assez à des prières. Cf. *Mots et choses berbères*, p. 185, n° 4. Dans nombre de régions, chacun est tenu de remettre un petit cadeau à celui qui signale le premier le lever de la lune. Chez les Andjera, le premier qui voit la nouvelle lune cueille un brin d'herbe et le lance vers la lune en disant : « Nous jetons vers toi une matière verte, ne nous montre pas le combat ou l'infortune ! » Dans d'autres tribus les gens offrent à la lune des « choses sèches » et lui demandent des « choses vertes » en échange.

Les Glawa lancent aussi de l'herbe dans la direction de la nouvelle lune et dans l'invocation qu'ils prononcent alors, ils demandent à Dieu de leur donner la tranquillité, la vie, le bon marché et de l'eau de pluie. — Cf. Westermarck.

— La lune de mars exerce une influence

assis se lèvent soudain et, groupés autour du voile de la mariée, entonnent des chants particuliers. A ce moment, la taslit debout jette du haut de la terrasse, quelques œufs (huit) dans son haïk ; le mari en fait autant ; au-dessous d'eux, se produit aussitôt une bousculade générale pour attraper ces œufs que l'on porte au moqaddem qui les remet, après les avoir épluchés, à son *ashav* (sorte de mokhazni). Celui-ci en dépose un sur une pierre autour de laquelle se rangent les jeunes filles et les garçons et, à un signal donné, une lutte s'engage dont l'œuf est l'enjeu. Le vainqueur — celui qui parvient à s'emparer de l'œuf — doit aussitôt le porter à la bouche et le manger en se sauvant afin d'éviter d'être pris par ses camarades qui le poursuivent. S'il réussit, il reprend sa place dans le rang et le même jeu recommence jusqu'à ce que la première provision d'œufs ait été consommée. L'asli — et non la taslit dont le rôle est fini — en jette d'autres dans le haïk. Et la fête se prolonge ainsi très tard dans la nuit pour s'arrêter quand les paniers sont vides.

Le matin, à la pointe du jour, la taslit prend sa cruche et va puiser de l'eau dans la rivière. Au retour elle jette de l'eau sur l'asli, puis celui-ci l'asperge à son tour. En ce moment tous les gens du village descendent vers la rivière où les femmes et les hommes, garçons et filles se livrent entre eux au jeu des baignades forcées et des aspersions rituelles selon une coutume qui s'observe dans tout le Moghreb à l'Achoura comme aussi à l'Ansera.

La dernière partie de cette cérémonie se passe de commentaires. Si elle ne ressemble pas complètement à la précédente — à celle d'Assedrem — elle a au moins avec elle un point de commun à savoir que les aspersions auxquelles s'adonnent les gens du village ne commencent que lorsque le couple nuptial en a donné lui-même l'exemple. On comprend dès lors pourquoi, en d'autres contrées, l'usage ait persisté d'inaugurer les fêtes de l'eau en jetant les derniers mariés dans des rivières ou dans des bassins (1).

Par contre, on se perdait en conjectures sur le sens de la première partie de la fête des Imeghran si, pour l'interpréter, on ne possédait

sur le développement de la chevelure — Dans certaines campagnes tunisiennes les femmes exposent des œufs à la lune d'Ennayer. Elles les déposent sur leur terrasse et les y laissent toute la nuit. Elles pensent que les personnes qui mangeront ces œufs seront pénétrées des influences célestes bienfaisantes. Il ressortirait de ces quelques faits que les Berbères attribuent à la lune une influence sur la pluie et sur le développement de la végétation. Toutefois la « correspondance entre les phases de la lune et la croissance puis la décroissance de la vie végétale, animale et humaine est l'une des plus vieilles croyances de l'humanité... » Van Gennep, *Les rites de passages*, p. 258.

(1) Voir *supra*, p. 15.

des documents plus probants. La cérémonie a singulièrement évolué. L'épisode, jadis essentiel, se soupçonne à peine, et un trait secondaire : le jet d'œufs en est devenu, pour ainsi dire, le but. Selon un processus connu, la croyance s'en allant, le rite seul persiste : la cérémonie, à ses origines d'ordre magique ou magico-religieux, perdant un peu chaque jour de son caractère primitif, finit par n'être plus qu'un simple jeu. C'est le cas de la pratique des Imeghran; c'est en cela surtout qu'elle est des plus intéressantes.

Ailleurs même, l'évolution est parfois si grande, il y a si loin du point d'arrivée au point de départ que l'idée d'une reconstitution ne saurait être sérieusement envisagée.

Ainsi, dans nombre de régions, les femmes berbères ont coutume de se réunir les jours de fête dans la demeure de la dernière épousée de l'année (1). De tout l'appareil pompeux d'une cérémonie jadis importante il ne subsiste que des réunions charmantes, mais dépourvues de sens, au cours desquelles on se contente de danser et de chanter. Peut-être même le but réel de ces réunions serait perdu à jamais si, pour le déterminer, nous ne connaissions les cérémonies des Imeghran et d'Assedrem et surtout celle de Douzrou que nous allons rapporter et qui renseigne de façon si nette sur le caractère de toutes ces pratiques.

Cérémonie de Douzrou (2) (Ida Oukensous)

A Douzrou, on célèbre chaque année le mariage symbolique d'un jeune couple dont « les parents sont encore en vie ». On donne au fiancé le nom de *asli lḫir*, le Fiancé du Bien et à la jeune fille celui de *taslit lḫir*, la Fiancée du Bien. On les revêt entièrement de blanc; on remet au fiancé un coq blanc et à la fiancée une poule blanche qu'ils devront garder avec eux tant que durera la cérémonie.

L'après-midi de l'Achoura, les jeunes gens du village conduisent l'asli dans les champs. A mi-route, ils l'abandonnent et le confient à l'un d'eux qui a pour consigne de le protéger, avec son fusil, des mauvais génies. Ils vont alors ramasser du bois mort et des herbes sèches. Leur provision faite, ils reviennent se grouper autour de

(1) Dans le Tafilalt [illegible] on rend visite à tous les *asli* de l'année, c'est-à-dire ceux qui se sont mariés au cours de l'année qui finit. On leur fait des compliments et à chacun d'eux on donne des fruits secs : figues, dattes, et noix en disant : « voici ta part d'Achoura, [illegible] »

(2) Cf. *Mots et choses berb.*, p. 191.

l'asli qu'ils attachent aussitôt avec une longue corde sur l'encolure de sa monture.

Puis, le gardien tire un coup de fusil. A ce signal, les hommes restés au village sautent sur leurs armes et emmènent en courant la taslit vers le fiancé entravé. Sans perdre un instant, la jeune fille tranche d'un coup de couteau les liens qui embarrassent son fiancé, puis s'écrie : « Nous avons coupé le cou de la Faim, que Dieu ressuscite celui du Bien ! » Après cela elle regagne le village, accompagnée du gardien qui veillait sur l'asli. Dès qu'elle y est arrivée le gardien tire un coup de fusil. C'est un nouveau signal, car aussitôt les jeunes gens et les hommes ramènent au village l'asli délivré dans une course désordonnée. Tout en courant, ils ne cessent de dire : « Tiens bon ! ne tombe pas, pour que l'année ne nous tombe pas ! » ce qui peut se traduire pour que l'an nouveau nous soit propice.

Le retour du Fiancé du Bien est salué par des acclamations bruyantes et des décharges de mousqueterie. Le calme rétabli, se déroule aussitôt la deuxième partie de la cérémonie. L'asli et son escorte se placent à côté de la taslit qu'entourent les femmes et les jeunes filles et, sans se confondre, les deux cortèges se dirigent en chantant vers la petite mosquée où le jeune couple pénètre seul. Là, le Fiancé, dit-on égorge le coq blanc et la poule blanche et réclame des droits que la Fiancée ne lui conteste pas. Le rite accompli, ils se séparent; chacun gagne une porte du temple où il se trouve devant lui un feu qu'il faut franchir. Tandis que le Fiancé passe d'un bond par dessus les flammes, la Fiancée, épuisée sans doute par ses amours sacrilèges, se laisse tomber dans le petit feu que ses compagnons ont allumé devant elle.

La nuit venue, les jeunes gens de Douzrou, imitant en cela, les deux Fiancés du Bien, se réunissent par couples dans quelque lieu public où filles et garçons passent ensemble ce qu'ils appellent la « nuit du bonheur ». Mais ce qui indique le caractère rituel de ces pratiques c'est que les rapports sexuels sont ici simulés et que la virginité physique des jeunes filles est en principe scrupuleusement respectée.

Cette cérémonie éclaire d'un jour nouveau une série nombreuse de faits isolés ne présentant entre eux, dans leur extrême diversité, aucun lien apparent, mais qu'il devient désormais possible d'interpréter avec assez de vraisemblance. Des épisodes de la pratique de Douzrou nous retiendrons plus spécialement ceux qui correspondent aux trois actes du petit drame, c'est-à dire le retour de l'asli, son union avec la taslit, la mort simulée de celle-ci. Nous serons ensuite amenés à considérer la « nuit du bonheur » comme une antique fête de génération au cours

de laquelle les couples s'unissaient matériellement, puis à conclure que cette coutume rappelle l'époque lointaine où se célébraient les mariages collectifs de la tribu. Mais auparavant, voyons ce que personnifie ce couple de fiancés.

L'asli jeune et ardent symbolise l'année nouvelle. Cela ressort avec évidence des paroles mêmes dont s'accompagne son retour. D'autre part, nous avons identifié la taslit, non sans quelque apparence de raison, à l'esprit de la végétation. C'est elle qui, délivrant le Fiancé de ses liens, permet au Renouveau de rentrer au village où il ramène la joie et l'abondance. Elle coupe le cou de la Faim et ressuscite celui du Bien. En d'autres termes, elle stimule le retour des forces printanières grâce auxquelles le sol produira de nouvelles moissons qui assureront pour un an encore la subsistance aux hommes. Elle est « excitatrice » de vie et de fécondité.

Toutefois, un rite de renaissance des forces créatrices de la nature aussi nettement caractérisé ne saurait s'expliquer que si un rite de destruction de ces mêmes forces affaiblies le précède. Or, nous avons maintes fois signalé ici des cérémonies au cours desquelles on détruit, on enterre ou fait le simulacre d'enterrer une poupée ou un mannequin personnifiant l'année finissante. De plus, on aura sans doute remarqué que ces images d'un naturalisme grossier figurent toujours des personnages masculins vieux et impuissants. On verra plus loin, dans l'étude du carnaval berbère, des individus bizarrement déguisés représentant également l'année écoulée sous les traits de personnages parvenus à la décrépitude.

Nous aurons de bonnes raisons pour croire, d'une part, que ces individus étaient jadis mis à mort, de l'autre, qu'ils représentent l'asli lui-même vieux et affaibli parvenu au terme de son existence. Ceci explique pourquoi certains Berbères appellent indifféremment asli, le personnage personnifiant le Renouveau et le mannequin ou la petite poupée symbolisant l'année qui disparaît. N'est-il pas en effet le même personnage pris aux époques extrêmes de sa vie. Jeune et fécond au début de l'année ses forces vont en s'affaiblissant à mesure qu'il vieillit. Il meurt à la fin de l'année et renaît après une période de marge pendant laquelle on procède à des pratiques que l'on estime propres à faciliter son retour à la vie.

S'il en est ainsi, la présence de la taslit au cours de ces fêtes s'explique parfaitement. Puisqu'elle est excitatrice d'amour et source de fécondité, son union avec l'asli semble s'imposer. De même que les aspersions rituelles auxquelles se livre le couple symbolique marquent le signal des réjouissances de l'eau, l'union rituelle du même couple

doit être suivie de l'union de tous les jeunes gens du clan et inaugurer, si l'on peut dire, la grande fête d'amour.

C'est ce qui se passe à Douzrou; c'est ce qui se passait autrefois dans toute la Berbérie. On peut, du moins en inférer de la survivance de nombreux rites isolés, partout relevés, débris de fêtes oubliées qui devaient primitivement se rapporter à des cérémonies de ce genre. En particulier, on sait qu'à Ouargla et dans le ksour de l'Oued Mia les mariages arrêtés à toutes les époques de l'année sont obligatoirement célébrés soit au printemps (1) soit dans le mois d'Achoura (2). Mais ce qui est extrêmement curieux, au point de vue auquel nous nous plaçons, c'est que ces mariages collectifs sont précédés ou s'accompagnent d'une cérémonie restée jusqu'ici inexplicable célébrée à l'Achoura en même temps que se déroule le cortège burlesque du Carnaval.

L'usage est de promener à cette époque une sorte de cage faite de cotes de palmes et recouverte d'étoffes de couleurs éclatantes. Cette cage porte le nom de *qous* ou de « lit de lalla Mançoura (3) ». On la porte au bruit des tambours et des cornemuses, à travers les ruelles des divers quartiers de la ville pour finalement se rendre à la porte nommée Bab 'Ammar. « Quiconque soulèverait le voile qui recouvre le lit de lalla Mançoura deviendrait immédiatement aveugle. La légende dit que lalla Mançoura était une fiancée que l'on conduisait au domicile de l'époux et qui disparut miraculeusement. »

La procession a lieu, comme il a été dit à l'Achoura; mais elle se répète au printemps, époque plus généralement choisie pour la célébration des mariages. Le *qous* est alors magnifiquement décoré (4). Aux quatre coins sont fixées de longues nervures de palmes qui se rejoignent par leurs extrémités de façon à former une sorte de petit dôme sur lequel on étale les vêtements de la mariée. Au sommet, on suspend tous ses bijoux y compris ses boucles d'oreille et ses bagues. Cependant, seules sont autorisées à prendre place dans le qous, et chacune à leur jour, les filles de notables et des *ihorren* (hommes d'origine noble). Les filles de sang mêlé, les *ikhlasin* ne jouissent pas d'un semblable privilège. D'ailleurs, la cérémonie n'est pas obligatoire, mais visiblement une baraka spéciale s'y trouve attachée.

La *taselt* ou fiancée monte dans le « lit » et on en rabaisse les ten-

(1) Cf. Biarnay, Le mariage à Ouargla in *Etude sur le dialecte berbère d'Ouargla*, p. 379.

(2) [illegible]

(3) Doutté, *Magie et Religion*, p. 500, d'après une communication de M. Gognalons.

(4) Biarnay, *op. laud.*, p. [illegible].

tures afin de la cacher aux regards de la foule. Puis quatre porteurs la hissent sur leurs épaules. Autour d'eux, un cortège s'organise dans la rue. Devant eux, viennent les musiciens, derrière suivent les fillettes du ksour rangées en plusieurs chaînes et dansant une danse pariculière appelée danse de lalla Fatma; puis, fermant la marche, les vieilles femmes.

Guidés par la musique, les porteurs commencent alors une danse; lente au début elle s'accélère bientôt au point de devenir un galop désordonné qui imprime au palanquin nuptial des balancements dont la grande amplitude mettrait la fiancée en danger si on n'avait pris la précaution de l'attacher.

C'est dans cet attirail que l'on gagne le sanctuaire de lalla Mançoura où se répète la cérémonie de l'application du henné. La fiancée, par dessous les tentures, tend sa main droite aux vieilles femmes qui lui passent le chiffon mouillé. On brûle des encens, on trace sur la qoubba quelques dessins spéciaux; on se partage un gros plat de couscous préparé par la famille de la taselt; puis l'on regagne la ville en se livrant comme à l'aller à cette même danse folle et désordonnée. On visite ainsi tous les sanctuaires de la ville, après quoi la fiancée est reconduite chez elle.

Cette procession est suivie d'une autre cérémonie de sens aussi énigmatique. Elle a lieu le soir. Vers dix heures, les musiciens vont prendre toutes les fiancées l'une après l'autre. Au petit groupe qu'éclairent des lanternes et des palmes enflammées, se joignent les fillettes, les vieilles femmes, les oisifs. Au milieu d'une grand confusion, le cortège défile à travers les ruelles étroites tandis que les fiancées dansent sans cesse au son des flûtes et des hautbois.

Ces coutumes bizarres sont restées jusqu'ici sans explication. La cérémonie de Douzrou va nous permettre d'en fournir une. D'abord, la promenade du « lit de lalla Mançoura » a bien l'allure d'un cortège nuptial. Le palanquin ressemble en tous cas à l'*ʿammariya* de Tanger (1) dans laquelle de nos jours encore, on a coutume de conduire les fiancées à la maison maritale. Ce palanquin est entièrement en bois et recouvert d'habits somptueux empruntés aux femmes. On le place sur le bât d'une mule. On l'utilise dans les campagnes aussi bien qu'à la ville. Dans le Gharb, on le place sur un étalon pour que le permier né de la mariée soit un garçon. Dans l'Oued Ras (tribu jebalienne du Houz de Tanger), le palanquin nuptial affecte la forme d'une

(1) Cf. Westermarck, *Marriage ceremonies* in *Morocco*, p. 168 seq. pour les référeuces, voir note 2.

hutte au toit pointu. Il est fait de branches d'olivier solidement attachées que l'on recouvre d'habits de femmes. Au sommet on attache un foulard de tête. Sa construction incombe aux parents du fiancé.

A Fès (1), il est aussi fait usage d'un palanquin semblable mais dans des conditions particulières. Si le fiancé est chérif ou appartient à une vieille famille arabe, sa fiancée est transportée à sa nouvelle demeure dans une sorte de boîte appelée *qubba*, drapée avec goût et ornée de colliers. Elle est fournie et portée par des individus qui font profession de transporter les cadavres aux cimetières.

Il s'agit au surplus d'une coutume fort ancienne. Addison (2) qui écrivait au XVIIe siècle rapporte qu'à Tanger « l'almaria » avec sa fiancée était promenée par les rues de la ville portée par des captifs chrétiens ou par des nègres ou par des hommes de basse condition. Léon l'Africain (3), qui écrivait au XVIe donne d'un mariage fasi les curieux détails suivants. «... Quand le temps vient que les noces doivent estre celebrées, et que l'epoux veut mener l'epouse en sa maison, il la fait premierement entrer dans un tabernacle de boys à huit triengles couvert de beaus draps d'or ou de soye dans lequel elle est soutenue et portée sus la teste de huit faquins ou portefais, acompagnée de ses père et mère et amys avec trompettes, phifres, tabours et grand nombre de torches. Ceux qui sont du côté et parents du mary la precedent, et ceux du père cheminans avec mesme ordre la vont suivans par le chemin de la grande place prochaine du temple, là où estans parvenus ainsi pompusement, l'épous salue le père et parents de l'epouse, laquelle sans plus attendre autre chose, se transporte à la maison... »

Le « lit » de lalla Mançoura est donc bien le palanquin nuptial des Marocains du Nord. Tandis qu'à Ouargla il figure dans les mascarades de l'Achoura et dans les processions rituelles organisées à l'époque des mariages, au Maroc, son usage est resté d'un emploi courant avec tendance néanmoins à disparaître.

Sachant maintenant ce que représente le *qous* de lalla Mançoura, voyons ce que peut être cette lalla elle-même. Une sainte vénérée à Ouargla (4), dit-on, sans plus. Tout porte à croire qu'elle abrite quelque vieille divinité du paganisme berbère — divinité puissante puisqu'on ne peut soulever les tentures de son lit sans courir quelque grand danger. La légende dit que c'était une fiancée qui disparut miraculeusement pendant qu'on la transportait au domicile de son époux. Ce

(1) Westermarck, *op. laud.*, p. [illegible]

(2) Addison, *West Barbary*, Oxford, [illegible], p. 184 (références fournies par Westermarck).

(3) *Description de l'Afrique*, t. II, p. [illegible] (éd. Ch. Schefer) cité par W., p. 167.

(4) Biarnay, *op. laud.*, p. 446, n. 2.

qui peut se traduire que la jeune épousée qui personnifiait jadis cette divinité était mise à mort à la fin d'une cérémonie au cours de laquelle on célébrait à la fois ses noces et ses funérailles. En effet, la jeune fille qui jouait ce rôle, comme les personnages du couple symbolique de Douzrou était ou sont considérés non pas comme des acteurs, mais comme des représentants réels du Dieu. A Ouargla, seules les filles de notables prennent place dans le *qous* de lalla Mançoura; à Fès, seules les épouses des chorfa sont admises aux honneurs du palanquin nuptial. A Tanger, les porteurs étaient des Chrétiens captifs ou des hommes de basse condition; à Fès ce sont les fossoyeurs. De ces constatations ne peut-on pas conclure, d'une part, que la jeune fille personnifiant la divinité était choisie parmi les familles nobles, parce qu'elles-mêmes plus près de la divinité que le commun, et de l'autre que le palanquin était sa couche nuptiale et peut-être aussi son bûcher (1).

La Fiancée de Douzrou mourait aussi; nous savons qu'elle mourait dans un bûcher puisqu'aujourd'hui encore à la sortie du temple où elle vient de s'unir avec son époux, elle fait le simulacre de tomber dans un feu.

On conjecturera donc avec assez de certitude que la célébration des mariages collectifs à Ouargla comme à Douzrou était jadis précédée d'une cérémonie religieuse ou magico-religieuse, d'un caractère dramatique. On y célébrait le mariage d'un couple divin composé d'un asli personnifiant le Renouveau et d'une taslit, simulacre de quelque déesse de fécondité, qui périssait dans les flammes.

Mais pourquoi la taslit s'unit-elle avec son époux d'un jour pour disparaître aussitôt le mariage consommé? Pourquoi son union est-elle suivie de tous les mariages des jeunes fiancés du clan? L'ethnographie comparée nous apprend que des rites sexuels ont été observés dans tous les pays plus spécialement aux époques du renouvellement. Celles-ci s'accompagnent presque toujours d'une période de licence pendant laquelle les passions habituellement contenues se donnent libre cours. Frazer (2) a montré que ces pratiques passaient aux yeux de ceux qui s'y livraient comme propres à augmenter la fécondité des cultures. Les Berbères ont-ils cru aussi à l'action sympathique des relations sexuelles sur le développement de la végétation? Oui, selon toute vraisemblance, et notre réponse sera plus catégorique lorsque tout à l'heure nous aurons déterminé le caractère de la taslit. Pour l'instant,

(1) Cette conjecture donnerait un sens à certaines expressions comme : hutte, chambre, maison de l'Achoura, etc. données aux feux de joie.

(2) *Le Rameau d'Or*, t. III, p. 250. Voir aussi Doutté, *Magie et Religion*, p. 557 seq.

on supposera que les mariages collectifs ont pu être imposés par le désir de communiquer aux futurs époux le pouvoir reproducteur que possède le couple divin.

Par ailleurs, n'existe-t-il pas à Rabat même un bel exemple de survivance de ces usages? Que signifie cette pittoresque fête des Oudaïa au cours de laquelle, garçons et fillettes parés comme des fiancés demandent à une certaine lalla Kssaba (1) de leur procurer une épouse ou un mari?

N'est-elle pas la commémoration d'une antique fête de génération analogue à celle de Douzrou? On connaît la cérémonie. Le deuxième jour de l'Achoura, après le dohor, de longues théories de femmes voilées de blanc se dirigent vers le marabout de Sidi el-Yabouri situé au-dessous de la qasba des Oudaïa dans l'immense cimetière qui fait face à l'Océan. Elles accompagnent leurs petits garçons vêtus de leurs plus beaux habits et leurs fillettes, jolies comme des poupées, fardées de rouge, richement vêtues de soie, lourdement parées des bijoux de leurs mamans. Sans bruit, elles s'installent au milieu des tombes éparses, mangent des pâtisseries et des fruits secs, puis les enfants se lèvent et touchant de leurs petites mains les pierres tombales, ils invoquent lalla Kssaba : « Donne-moi un mari, de suite, de suite ! » disent les petites filles. « Donne-moi une femme, de suite, de suite ! » disent les garçons.

L'on remonte, après cela, jusqu'au tombeau de lalla 'Aïcha el-Yabouria qui domine l'ancien souq el-ghezel. On s'installe sur l'herbe et pendant quelque temps les fillettes sérieuses comme il sied à des épousées, les garçons bien sages auprès de leurs mamans regardent curieusement la foule qui se presse autour des manèges et des baraques foraines.

De lalla Kssaba, on ne sait rien si ce n'est qu'on l'invoque dans ce cimetière et qu'on l'invoquait il y a quelques années encore au marabout de Sidi Makhlouf dont le pittoresque sanctuaire domine l'estuaire du Bou-Regreg.

Le témoin qu'intéresse cette charmante petite fête au caractère si chaste aura sans doute quelque peine à croire qu'elle offrait jadis un tout autre spectacle. Des couples s'unissaient véritablement, là, peut-être sur l'herbe, et c'était une grande fête d'amour qu'on y célébrait sous la protection de cette divinité féconde dont lalla Kssaba évoque vaguement le souvenir.

Notre mentalité se refuse à croire à la réalité de telles pratiques.

(1) Castells, *loc. cit.*, p. 43.

Cependant qui pourrait encore en contester l'existence. Les débris qui en subsistent ne donnent-ils pas une idée de leur popularité et leur grande diffusion en Berbérie. Saint Augustin ne comprenait pas non plus les honneurs que les Africains rendaient de son temps à la déesse Céleste. « Où donc, dit-il, et quand est-ce que les initiés de Céleste ont appris les lois de la chasteté? Je ne sais, mais devant son temple où se montrait sa statue, nous avons vu la foule accourue de toutes parts et nous plaçant où nous pouvions, nous avons considéré attentivement les jeux qui se donnaient. On assistait à un double spectacle : d'un côté, s'étalait la prostitution et de l'autre une déesse vierge. On la priait avec ferveur et devant elle on commettait des turpitudes..., on s'y livrait à toutes sortes d'obscénités (1). » Et le même culte était répandu dans une grande partie de la Berbérie comme l'attestent les monuments épigraphiques.

Il ne suit pas que la divinité qu'incarne la taslit de Douzrou pas plus que celle qui s'abrite derrière lalla Mançoura et lalla Kssaba puisse être identifiée à Caelestis et que les honneurs qu'on leur rend faisaient partie du culte de la déesse carthaginoise. La cérémonie berbère offre cependant comme la punique un caractère licencieux. Caelestis et la Taslit présentent en outre des caractères communs. Toutes deux sont vierges, et exercent une action bienfaisante sur la fécondité de la nature. Caelestis (2) provoque les pluies qui font croître les moissons. Elle est « *pluviarum pollicitatrix* » et « *spicifera* » porteuse d'épis. Si, comme nous le pensons, la Taslit berbère doit être identifiée à cette autre taslit connue sous le nom de *tlγenja* que nous avons longuement décrit ailleurs (3), on lui reconnaîtra aussi une action sur la pluie. Mais Caelestis est spécialement une divinité lunaire et, encore, comme Astarté et la Junon punique, une divinité guerrière. La Taslit ne personnifie aucune divinité de ce genre (4).

Dans un autre ordre d'idées, on peut se demander si la réapparition traditionnelle des poupées d'enfant à l'Achoura n'est pas sans rapport avec toutes ces pratiques. Les jeux, en effet, ont leur saison et cette saison a sa raison d'être. C'est à l'Achoura, que, d'après le docteur Herber (5), les petites Marocaines jouent de préférence à la

(1) Civit. Dei. lib. II. cap. xxvi (Cf. *Géographie de l'Afrique chrétienne*, M. Toulotte.)

(2) Gsell, *Hist. anc. de l'Afrique du Nord*. t. IV, p. 263.

(3) *Mots et choses berbères*, p. 204-228.

(4) Les Berbères ont encore des croyances lunaires en rapport avec la pluie et le développement de la végétation. Voir *supra*, 31 n. 1

(5) Poupées marocaines, *loc. cit.*

poupée. « Le retour des poupées succède à leur ensevelissement, dit-il, comme le rite de résurrection au rite de deuil. » Dans ces conditions, si l'on se souvient que la poupée berbère porte le nom de *taslit*, il devient possible de considérer la poupée dont s'amuse la petite Marocaine à l'Achoura comme le simulacre de la divinité elle-même. Ce qui donne à notre hypothèse quelque apparence de vérité c'est que les fillettes de Tunis et de Djerba (1) s'amusent de leur cuiller de Ramadan comme d'une poupée; or, cette cuiller, avec sa représentation anthropomorphique, figure une divinité berbère appelée *tlzenja* mais qui est vraisemblablement la « Dea Caelestis » libyque (2).

Par ailleurs, l'interprétation de ces pratiques gagnerait en clarté si l'on savait à quelle époque de l'année les Africains avaient coutume de les célébrer. Selon un processus connu la fête musulmane de l'Achoura en a capté la plupart des rites à une époque où ils étaient dépouillés d'une partie de leurs croyances. Mais, si comme on le croit, l'Achoura est le doublet de l'Ançera, on les reporterait volontiers au solstice d'été. C'est après le solstice, après les moissons et la cueillette des dattes que nombre de Chleuhs célèbrent leurs mariages. Comme la taslit était destinée à périr par les flammes, on devait la faire périr de préférence dans le feu du solstice. Néanmoins on peut encore leur assigner le printemps, soit en février ou mars au moment des sarclages dans les régions de cultures, soit en mai à l'époque de la fécondation des palmiers dans les régions sahariennes. Ces pratiques, en effet, ne trouvent leur pleine signification qui si on les célèbre au moment où la nature engourdie par le froid hivernal se réveille aux premières effluves printanières. On a vu qu'à Ouargla, les mariages collectifs ont lieu au printemps. Les Aït Oubakhti célèbrent les leurs en automne et aussi, quoique moins fréquemment, au printemps. D'autre part, bédouins et citadins ont gardé le souvenir d'une antique fête printanière, actuellement des plus réduites, mais qui pouvait, primitivement, être une grande fête d'amour.

Des trois principaux épisodes de la cérémonie de Douzrou, deux sont expliqués : le retour du Fiancé du Bien et son mariage avec la Taslit. Mais, si la thèse que nous soutenons est exacte, à savoir que le mariage solennel de deux personnages sacrés institué en vue de couvrir la terre de ses fleurs printanières et de ses fruits automnaux était jadis suivi de l'union des jeunes gens de la tribu, il nous faut montrer que les mariages collectifs qui constituent l'exception étaient

(1) *Mots et choses berbères*, p. [illegible].

(2) Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, p. [illegible], n. 1, et Oric Bates in *Eastern Libyans*, p. [illegible] et [illegible].

autrefois très fréquents, et, peut-être même, les seuls en honneur en Berbérie.

Montrons d'abord qu'ils existent encore aujourd'hui plus nombreux qu'on le pense communément. On ne les a guère signalés jusqu'ici qu'à Ouargla, en Algérie, et Biarnay en a décrit les diverses cérémonies avec une précision remarquable. Mais, ils existent aussi au Maroc et il est vraiment surprenant que Westermarck, toujours si bien informé, ait pu écrire sur le mariage marocain l'étude que l'on connaît sans les mentionner.

Nous avons relevé, pour notre part, des mariages collectifs actuellement pratiqués dans nombre de tribus berbères, telles que les Aït Haddidou, les Aït Izdeg, les Aït Yahya, les Aït Atta qui ont coutume de les célébrer à l'Aïd Kebir, et aussi chez les Aït Ougoudid, les Aït Mhammd, les Aït Isha, les Aït Outferkal et les Aït Mazigh de la confédération des Aït Messad qui les célèbrent en automne, à l'époque de la maturité du raisin. Il ne saurait être question de donner ici un récit détaillé des cérémonies si curieuses qu'ils comportent, mais, il n'est pas sans intérêt de faire connaître les épisodes qui paraissent le plus propre à renforcer notre hypothèse. Nous choisirons deux exemples de cette sorte de mariage célébrés à deux époques différentes : l'un, à l'Aïd Kebir, c'est-à-dire à une date mobile déterminée par le calendrier musulman, l'autre, à date fixe, en automne.

Chez les Aït Atta, chaque fiancé sacrifie sa tafaska le jour de l'Aïd Kebir en présence de ses garçons d'honneur auxquels il remet une part de viande prélevée sur la victime. Le lendemain matin, les fiancées montées sur une mule, accompagnées d'un groupe de parentes et des garçons d'honneur du futur quittent le ksar et en font trois fois le tour en chantant des chansons spéciales. Les petits groupes se retrouvent bientôt devant la porte, que les hommes restés dans le bourg ont fermée et refusent d'ouvrir. Une lutte s'engage alors. Les garçons d'honneur exercent de fortes poussées contre la porte qui ne cède pas, car, de l'intérieur, les hommes plus nombreux leur opposent une résistance victorieuse. La lutte ne se prolonge pas trop; les deux camps se mettent vite d'accord, et, contre la remise de morceaux de viande provenant de la victime sacrifiée la veille, l'entrée du ksar est enfin accordée aux fiancées. Celles-ci sont aussitôt conduites dans une sorte de fondouk, *arăḥbi*, spécialement aménagé pour les recevoir toutes. L'une après l'autre, elles sont descendues de leur mule et portées sur une longue et large banquette faite de palmes entrelacées et portant le nom de *ililât n n-tslatin*. Elles y resteront assises, côte à côte, pendant les sept jours que durent les fêtes. Au-dessus d'elles, sont suspendus à un crochet de bois leurs haïks, un sac de cuir rem-

pli de noix, d'amandes et de dattes et une corde tressée de fils de couleurs différentes dont elles se serviront pour lier les fagots quand elles iront faire du bois. Des danses accompagnées de chants, des pratiques plus ou moins compliquées se déroulent chaque jour devant elles. La consommation du mariage a lieu au cours de la troisième nuit. Deux garçons d'honneur viennent alors chercher les jeunes filles qu'ils conduisent à la maison maritale où chaque asli attend sa compagne. Les petits groupes observent le plus grand silence et disparaissent dans la nuit comme « s'ils venaient de commettre un vol ». Puis, le mariage consommé, les jeunes épouses sont ramenées à l'arahbi dans le même appareil qu'à l'aller. Le lendemain, elles étalent sur les genoux leurs vêtements souillés du sang de l'hymen et président à de nouvelles fêtes données en leur honneur. Le septième jour, les cérémonies nuptiales sont terminées. Les fiancées regagnent leur demeure respective; mais, ce jour-là, au matin, chacune d'elles vêtue de ses beaux habits de mariée doit se rendre à la fontaine où elle ira, désormais, puiser l'eau du ménage. Ce dernier trait nous reporte aux cérémonies précédemment décrites dans lesquelles nous avons vu la jeune taslit du couple divin de l'Achoura aller puiser de l'eau, elle aussi, à une même heure matinale.

Pour nous, le fait important de cette pratique est que les fiancées soient toutes logées sous le même toit pendant la courte et redoutée période de la consommation du mariage. Mais, il est permis de croire que l'acte sexuel discrètement accompli aujourd'hui dans la maison des jeunes époux l'était autrefois dans l'arahbi même, sur cette banquette ornée du vert feuillage des palmes. Cette hypothèse se trouve du reste confirmée par la pratique suivante observée chez les Aït Outferkal d'Azilal. Les fiancés se donnent rendez-vous dans la jolie tighremt où en temps ordinaire les gens de la tribu entreposent le produit de leurs récoltes. La nuit venue, les jeunes filles leur sont amenées, sans apparat, sous la seule garde d'un garçon d'honneur. Tous les couples s'unissent ce soir-là dans la maison commune; mais ici, les mariages sont réels et non simulés comme ceux que pratiquent les jeunes gens de Douzrou, le soir de l'Achoura au cours de la « nuit du bonheur ». Les fiancées sont ensuite reconduites dans leur famille ou sous la petite nouala qu'on leur a construite dans la campagne à l'occasion des fêtes.

Il se peut que cette cérémonie ne soit qu'une forme atténuée d'une ancienne pratique ayant eu, jadis, un caractère de promiscuité plus accusé encore. Ainsi, les Aït Ougoudid et même certains Aït Outferkal consomment le mariage, non plus dans une tighremt, mais en pleine campagne, sous quelque chêne ou sur un tapis de verdure.

L'existence des mariages collectifs en Berbérie est un fait désormais assuré; mais, il n'est pas prouvé que les cérémonies nuptiales sont précédées, dans ces contrées, de l'union de deux personnages sacrés, représentant les forces de la génération et de la végétation. Plus exactement, l'état de nos connaissances ne nous permet pas d'affirmer ou d'infirmer l'existence d'une telle union dans des temps plus reculés. Mais, parmi les faits relevés au cours de ces fêtes, il en est un qu'il importe de noter plus spécialement, car il nous ramène d'une manière assez inattendue aux feux de joie. C'est le suivant. La coutume contraint les fiancées à habiter, pendant la durée de la cérémonie, une petite hutte au toit pointu appelée la « nouala de la mariée, *tanualt n-tslit* ». Elle est bâtie en branches de chêne, et recouverte de vêtements, en pleine campagne, généralement près d'une source, par les soins des hommes et des fiancés, quelques jours avant l'époque choisie pour la célébration des mariages. N'est-ce pas sous une hutte de même aspect, installée sur le bât d'une mule, qui sert de palanquin nuptial aux fiancées du Ḥouz de Tanger et des Jebala! Il n'est pas douteux que ce petit édifice ne soit actuellement destiné à mettre la fiancée à l'abri du mauvais œil et des attaques des mauvais esprits pendant son transport à la maison conjugale. Mais il est identique au palanquin des filles nobles de Fès et au « lit de Lalla Mansoura » d'Ouargla; or, il nous a paru qu'à Ouargla ce palanquin avait pu servir à la fois de couche nuptiale et de bûcher à la Fiancée divine incarnant l'esprit de la végétation ou les forces sacrées de l'amour. Si maintenant on veut se souvenir, d'une part, que nombre de feux de joie portent le nom de « hutte », de « chambre », de « buisson », ou affectent la forme de huttes ou de noualas; de l'autre, que des bûchers portant ces noms ou affectant ces formes étaient parfois destinés à consumer une jeune fille simulant quelque déesse de fécondité, on comprendra mieux les rapports qui ont pu exister dans des temps oubliés entre les cérémonies nuptiales, l'union d'un couple divin et les fêtes du feu.

Il nous reste à montrer que les mariages collectifs étaient autrefois les seuls pratiqués dans ce pays à une époque qu'il est impossible de déterminer. On ne possède, en effet, aucune donnée historique en la matière, toutefois, la linguistique et l'analyse des pratiques nuptiales encore en faveur de nos jours fournissent des renseignements concluants.

Nous avons montré ailleurs (1) que l'Islam n'avait guère modifié les cérémonies du mariage telles que les Berbères devaient les célé-

(1) Laoust, Le mariage chez les Berbères du Maroc, in *Arch. berbères*, fasc. 1, 1915.

brer au temps de la conquête arabe. Au Maroc, citadins et ruraux, Arabes, Arabisés et Berbères se marient selon un même cérémonial antique, identique dans ses grandes lignes. Bien mieux, des termes d'origine berbère comme *islan*, *dar islan*, *nggafa* sont couramment employés par les habitants de Fès ou de Rabat qui passent pour de *bons* musulmans. Le premier de ces termes, *islan*, pluriel de *asli*, fiancé, désigne les garçons d'honneur, mais, littéralement l'expression signifie « fiancés ». La modification apportée à la signification actuelle du mot ne saurait s'expliquer que si l'on se reporte à une époque où tous les « fiancés » d'un même douar, d'un même village ou d'un même quartier se trouvaient groupés pour la célébration en commun de leur mariage. La deuxième expression, *dar islan*, désigne la « maison des fiancés ». La coutume veut que les fêtes nuptiales se déroulent dans la maison qu'un parent, un ami, met à la disposition du fiancé. C'est dans cette maison que le mariage est consommé. Cette pratique et cette expression seraient dépourvues de sens (puisque *islan* est un pluriel) si tous les fiancés n'avaient jadis fêté leurs épousailles le même jour et sous le même toit comme le font encore les jeunes fiancés des Aït Outferkal. Le *dar islan* de Fès et de Rabat n'est au surplus qu'une forme semi-arabisée des expressions *akham n-emeẓra* et *tigemmi n-islan* en usage chez certains Berabers ou Chleuhs de l'Anti-Atlas.

Notre conclusion est que les Africains célébraient leurs mariages au cours d'une grande fête d'amour à une époque qui a pu varier selon les régions et selon les temps, fin du printemps, commencement de l'été ou automne, époque qui correspondait vraisemblablement à une exacerbation de l'instinct sexuel et que, dans leur esprit, ces mariages collectifs pouvaient exercer une action bienfaisante sur le développement de la végétation, assurer la fertilité des champs, la fécondation des arbres fruitiers et la maturité des récoltes et des fruits automnaux.

Pour revenir à la cérémonie de Douzrou, dont nous essayons d'interpréter ici les pratiques, nous venons de montrer que la « nuit du bonheur » rappelle, sans aucun doute, l'époque lointaine où se célébraient les mariages collectifs de la tribu. Ces mariages, nous l'avons vu, étaient ou devaient être précédés de l'union d'un couple divin, union suivie d'une fin tragique puisque la Fiancée, la *Taslit* périssait dans un bûcher. Il nous reste à montrer pourquoi cette jeune fille devait mourir et à rechercher dans le folk lore africain d'autres exemples d'union et de mort de ce genre. Mais, auparavant, essayons de déterminer son caractère.

Nous l'avons, il est vrai, assimilée à l'esprit de la végétation; mais

cela a été dit sans preuve. Son caractère agraire n'apparaît pas avec netteté, sans doute parce que la fête célébrée actuellement à l'Achoura a perdu son caractère essentiel de fête saisonnière. Il existe cependant en d'autres régions du Moghreb des pratiques analogues se célébrant à date fixe. Nous voulons parler surtout de la cérémonie bien connue dite de Mata (1) qui se pratique dans tout le Fahs de Tanger à l'époque des sarclages ou à celle des moissons. Mata est le nom d'une poupée costumée en fiancée que les sarcleuses promènent à travers les cultures et que les cavaliers se disputent ensuite dans une course où ils déploient autant d'ardeur que d'adresse.

Pour Frazer (2) Mata serait la « Fiancée de l'Orge » et le simulacre d'enlèvement figurerait un mariage tel que certains Berbères en célèbrent encore de nos jours. Westermarck (3) fut témoin oculaire d'une pratique de ce genre. D'après lui, Mata personnifie les forces vitales du grain; les cavaliers se la disputent à travers les cultures afin de répandre sur les jeunes pousses un peu de la baraka qu'on lui attribue. Les deux points essentiels sur lesquels les auteurs paraissent d'accord, à savoir que la poupée symbolise les forces de la végétation et que la cérémonie simule un mariage par rapt sont d'ailleurs conformes à l'opinion que les Indigènes ont de la cérémonie. Pour eux, Mata figure la « Fiancée du Champ » et la cérémonie n'est autre que le « Mariage du Champ ». S'il en est ainsi, disions-nous ailleurs, il n'y a pas d'invraisemblance à croire que nous nous trouvons aujourd'hui en présence d'une cérémonie au cadre singulièrement rétréci. Il est permis de supposer que, jadis, les cavaliers se disputaient, non pas une grossière poupée mais une véritable fiancée et que cette course à travers les orges, était suivie de l'union matérielle de cette fiancée et de son ravisseur dans la pensée que cet acte était de nature à stimuler la reprise de la vie printanière. La cérémonie du Fahs complète celle de Douzrou. Mata et la Taslit, sous les traits d'une vierge, d'une fiancée, personnifient toutes deux la fécondité et l'esprit bienfaisant de la végétation au printemps (4).

Mais où l'analogie entre les deux cérémonies paraît plus frappante encore, c'est que, d'après Meakin (5), Mata, comme la Taslit, était jadis brûlée. Or, on sait que, lorsqu'une divinité agraire doit périr, c'est à la crémation que l'on a généralement recours.

(1) *Mots et choses berbères*, p. 330; pour références, voir note 1; sur l'étymologie proposée de *Mata*, voir, p. 335, note 5.

(2) *Le Rameau d'Or*, p. 241, t. III.

(3) *Ceremonies and Beliefs connected wich Agriculture, certain Dates of the Solar year and the weather in Marocco.*

(4) *Mots et choses berbères*, p. 334.

(5) *The Moors*, p. 156.

Au surplus, si un doute pouvait encore subsister au sujet de la mort de la Taslit par les flammes, l'exposé de ce dernier rite le dissiperait certainement. Les paysans d'Isdghas de la tribu des Ida Ouzekri célèbrent leur fête du feu à l'Achoura et donnent, de ce fait, le nom de *tam'aɣurt* à leur bûcher établi au lieu dit *islinn aɣur* situé en bordure d'un cimetière. Aux femmes et aux jeunes filles incombent le soin de ramasser et d'entasser les combustibles nécessaires à l'édification de ce bûcher. Le soir de la fête, une femme d'un certain âge confectionne une poupée avec un bâton d'amandier qu'elle recouvre de vêtements de mariée. Cette grossière image figure une fiancée; elle s'appelle *taslit*. Elle est remise à une jeune fille qui la porte au bûcher, avec grand apparat, au milieu du concours de toute la population, chantant des chants nuptiaux (1). Le feu est communiqué au bois par un garçon ou un jeune homme du clan des Aït Iqed. De mémoire d'homme, en effet, c'est toujours un individu de ce clan qui jouit de ce privilège bien que le village en compte cinq. L'orge de l'année ne serait pas de belle venue si le feu était mis par un individu d'un autre clan (2). Quand la fumée s'élève on tire des pronostics d'après la direction vers laquelle le vent la chasse, puis on jette la *taslit* dans les flammes et cela pour que l'année soit bonne (3), les récoltes abondantes et le bétail prospère. Chacun jette ensuite une pierre dans le brasier et se trouve de la sorte débarrassé de ses maux et de ses péchés. Quand le feu est mourant, on se rend sur l'asaïs (4) où la fête se termine par des chants et des danses. Le lendemain, contrairement à ce que l'on constate partout ailleurs, les gens ne se livrent pas aux aspersions rituelles. Cette pratique, si on la célébrait aurait pour effet funeste de faire tomber toutes les amandes. On peut supposer que la *taslit* personnifie dans ce cas l'esprit des arbres et plus spécialement celui des amandiers. L'opinion que nous avons émise au sujet du caractère agraire de la taslit de Douzrou se trouve donc encore confirmée par cet exemple.

Reportons-nous maintenant au grand bûcher que les Berbères de Douzrou (5) allument à l'Achoura et demandons-nous s'il n'était pas destiné à la Taslit. Tout semblerait le prouver. Au centre, se dresse une colonne de pierres représentant une fiancée puisqu'elle porte ce nom. Par ailleurs, les fêtes du feu et la représentation du mariage symbolique offrent d'autres points de commun. L'édification du bûcher est

(1) *sagfen taslit i-tm'a'urt.*

(2) *ura-d'u usunt tomzin i-usezgʷas nna asrisuqed iun ufus iaden.*

(3) *i-t-tjdern, ar it u'awa usuggʷas.*

(4) Sorte de place publique réservée aux danses.

(5) Voir *supra*, p. 17.

inaugurée par le sacrifice d'un coq blanc. Le soir de l'illumination on y brûle une poule blanche (1) attachée au cou de la taslit. Or, on n'a sans doute pas oublié que le couple de Fiancés du Bien portent pendant toute la durée de la cérémonie l'un un coq blanc, l'autre une poule blanche. Celle-ci suit donc sa maîtresse au bûcher. Serait-elle une victime de substitution, ainsi que nous l'avons déjà conjecturé? (2). Ce n'est pas sûr. Pour l'instant, on peut tenir comme vraisemblable que la taslit qui brûle dans le bûcher, et la Fiancée du Bien qui figure dans le mariage représentent le même personnage personnifiant l'esprit de la végétation. A plus forte raison, cette conclusion s'impose-t-elle en ce qui concerne la Taslit du bûcher de Tanant (3) puisqu'elle est représentée sous l'aspect d'un arbre couronné d'une guirlande de verdure.

Les œufs et les poules dans les cérémonies berbères.

Tout n'est néanmoins pas expliqué dans ces curieuses pratiques et bien des usages dont elles s'accompagnent vaudraient d'être étudiées dans le détail. Nous n'en retiendrons qu'un parce que, dans notre pensée, il se trouve plus intimement lié au sens général de la cérémonie. Nous faisons allusion à cette coutume qui oblige le couple de fiancés des Imeghran (4) à jeter des œufs dans le haïk de la mariée et celui de Douzrou à porter un coq et une poule blanche. Tout d'abord, relevons une série de pratiques dans lesquelles les œufs et les poules jouent un rôle.

Parmi les présents symboliques faits au moment du mariage figurent souvent les œufs. A Tanger (5), lorsque le fiancé a arrêté les préparatifs de la noce, il en avertit sa future par l'envoi d'un cadeau composé de divers objets de toilette, de dattes, de henné et de quatre cents œufs.

Au cours des cérémonies nuptiales, les œufs interviennent fréquemment. Dans le Chenoua l'application de la teinture de henné donne lieu à la curieuse pratique suivante. La fiancée assise au milieu de sa cuisine porte attachées autour de la tête quatre bougies

(1) Rappelons que les Beni Mguild brûlent un poulet blanc ou un coq blanc dans leur tente le jour de l'Achoura et qu'à celà se borne toute la cérémonie célébrée par eux en cette occasion. D'après leur dire le but de cette pratique est de rendre l'année blanche, le poulet blanc étant considéré comme un animal de bon augure (Cf. Westermarck, *loc. cit.*).

(2) Voir *supra*, *p.* 18

(3) Id. *supra*, p. 6.

(4) Id. *supra*, p. 35.

(5) Biarnay, *Notes d'ethnographie et de linguistique*.

allumées. Ses filles d'honneur, puis les femmes mariées se présentent devant elle et lui jettent chacune un œuf. La cérémonie s'accompagne de chants obscènes dont le thème roule sur sa future nuit de noce. Au henné, on mêle ensuite quelques-uns de ces œufs et on lui applique la mixture sur les mains et sur les pieds selon le procédé connu. Au Maroc, chez les Izayan (1), les Ichqern et les Ntifa, un œuf frais est toujours placé dans le bol renfermant le henné. Chez les Aïth Waryaghal (2) l'œuf est ainsi déposé dans le henné pour que la vie de la fiancée soit blanche. Chez les Tsoul (3), la jeune fille qui a teint la fiancée s'empare du bol de henné et le met sur la tête, puis danse en chantant. A la fin, elle jette violemment le bol à terre pour qu'il se brise. Ainsi pense-t-on éloigner de la fiancée toute influence mauvaise. Mais auparavant, elle retire l'œuf qui se trouvait dans le vase. On le fait cuire avec le foie du mouton égorgé à l'occasion de ces fêtes et on le donne à manger aux nouveaux époux au souper de la deuxième nuit qu'ils passent ensemble. Ils mangent le foie pour qu'ils soient chers l'un à l'autre, et l'œuf pour que l'avenir soit brillant.

Chez les Aïth Yousi (4), lorsque le henné a été appliqué on enveloppe un œuf dans un foulard qu'on attache autour du front de la fiancée. L'œuf est alors brisé par la femme qui a mis le henné et on le laisse ainsi jusqu'au lendemain matin. Ceci pour que l'hymen soit aussi facilement brisé que cet œuf.

Dans la région de Demnat, selon Boulifa (5), on égorge un taureau dans la maison du fiancé aussitôt après l'application du henné. Dans le trou que l'on creuse pour y recevoir le sang de la victime, on dépose dix œufs enveloppés dans un linge et recouverts d'un miroir. L'opération terminée, on retire les œufs teintés de sang, mais l'auteur ne nous dit pas l'usage qu'on en fait.

Pour se faire aimer de celui qu'elle voudrait épouser, la jeune fille kabyle jette sur son passage un œuf béni par un marabout. Ou bien sa mère expose à la lune de l'Aïd Kebir un plat contenant des œufs, des noix, des dattes et certaines drogues achetées à un colporteur. La veille ou le jour de la fête, elle moud le tout et applique ce mélange sur les cheveux et le front de sa fille. Cette pratique se nomme *anfal*.

En Grande-Kabylie, lorsque le cortège nuptial arrive à la mai-

(1) Laoust, *Le mariage chez les Berbères marocains*, p. 62.

(2) Westermarck : *Marriage Ceremonies in Morocco*, p. 115.

(3) Westerm., *loc. cit.*, p. 101.

(4) Westerm., *loc. cit.*, p. 151

(5) *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, p. 17.

son du fiancé, une femme jette un œuf sur la tête de la mule. Si l'œuf se casse du premier coup, c'est signe que l'union sera féconde. Même pratique dans la tribu jbalienne de l'Oued Ras (1). Lorsque la mariée arrive à la demeure de son mari, on casse un ou deux œufs sur la tête de la mule qui la porte. Cette pratique a pour but d'attirer le bonheur sur le nouveau foyer; on casse un œuf pour que Dieu « blanchisse » les jours des époux. Chez les Andjra (2), la belle-mère reçoit sa bru avec un œuf et un linge contenant du pain, des figues et des raisins secs. Elle plonge l'œuf dans du lait, et le roule sur de la farine, puis le jette sur la tête de la mule. Ainsi la fiancée sera « blanche et rouge » comme l'œuf, agréable et bénie pour son mari.

Dans la région de Constantine (3), à l'occasion d'un mariage, on mange des œufs servis dans un plat renfermant du henné et au milieu duquel brûle un cierge allumé.

A Tlemcen (4), avant de pénétrer dans la chambre nuptiale, le fiancé conduit par ses garçons d'honneur donne un fort coup de pied dans un seau contenant un peu d'eau et un œuf. Si l'œuf se brise, on dit que l'aiguillette est dénouée; la consommation du mariage s'en trouvera facilitée.

A Tanger (5), dans le cas d'un accouchement difficile, les enfants parcourent les rues de la ville en tenant un drap au milieu duquel se trouve un œuf et le bracelet de la parturiente. Chemin faisant, on jette de l'eau sur ce drap, si l'œuf se casse la femme ne tardera pas à être délivrée. Au retour, on jette le drap et son contenu sur la patiente. Coutume à peu près semblable à Fès (6). Les écoliers du quartier promènent « l'étoffe des couches » qu'ils tiennent à la façon d'un drap mortuaire. Au milieu de ce drap, se trouve également un œuf. Ils vont visiter sept mausolées de saints; passants et boutiquiers essayent de briser l'œuf en jetant dans le drap quelque pièce de monnaie ou un fruit sec. A Rabat, la coutume veut qu'aussitôt après sa délivrance, toute mère fasse aux enfants une abondante distribution d'œufs; elle s'assure, par ce moyen, une maternité nouvelle.

Les œufs figurent aussi parmi les divers objets que l'on remet à l'enfant que l'on vient de circoncire dans l'intention, dit-on, de le faire taire. Les Aït Seghrouchen lui donnent un œuf et un os de gigot *duf uisum*. Dans le Talifalt, on lui donne aussi un os de gigot,

(1) Biarny, *Notes d'ethn. et de ling.*
(2) Westerm, *loc. cit.*, p. 194.
(3) Communication de M. Allouche, élève de l'École de Rabat.
(4) Communication de M. Rostane, id.
(5) Biarny, *loc. cit.*
(6) Trenga, Contribution à l'étude des coutumes berbères in *Arch. berb.*, 1917.

puis sa mère le ramène dans sa chambre. Là, une femme, parente ou voisine en état d'impureté, s'approche de lui, relève sa gandoura et regarde sa verge, puis mord dans l'os que tient l'enfant. Après cela des œufs lui sont donnés. En Grande-Kabylie, on trempe la verge de l'enfant dans un œuf frais. A Demnat (1), l'opération faite, le barbier prend une coquille d'œuf, la remplit de sang sur lequel il répand de la cendre.

Les œufs figurent, en maintes régions, parmi les aliments rituels consommés à l'Ennaïr. A Tanant (2), les coquilles sont ramassées et nouées dans un pan du vêtement; en les y laissant jusqu'au lendemain on est sûr de ne pas manquer d'argent dans le cours de l'année. A Tlemcen, dans toutes les familles, on prépare des petits pains ronds que l'on garnit d'œufs teints au safran. Les parents envoient de ces pains et des fruits secs à leur fille nouvellement mariée qui les mange avec ses beaux-parents. Ce cadeau porte le nom de تـفـقـدة. A Blida, à l'occasion de certaines fêtes religieuses, les femmes font cuire des pains ronds ou en forme de couronne qu'elles garnissent d'œufs colorés en rouge. Dans la région de Constantine, à l'Aïd Sghir, chaque enfant reçoit une petite galette ronde avec un œuf planté dans la pâte. Dans les campagnes tunisiennes (3), parmi les mets préparés le soir d'Ennaïr, figure la *meloukia*, légume dont le vert intense est de bon augure. Pendant que la meloukia chauffe, les femmes y font cuire des œufs destinés aux repas du lendemain. Autant on mangera de ces œufs, autant de centaines de piastres on gagnera dans l'année. En Tunisie également les femmes consomment la nuit de l'Achoura (4) un grand nombre d'œufs. A l'Achoura, les femmes de Timgissin font couver leurs poules.

Les œufs figurent parmi les cadeaux les plus fréquemment faits aux tolba. Tous les mercredis, les élèves des écoles coraniques remettent un œuf à leur taleb, d'où le nom de *talarba'it* (5) donné à ce cadeau. A la veille des fêtes, les élèves font des quêtes dont le produit est remis presque en entier au maître d'école. Ces quêtes se nomment *tiqqa* en berbère et *bida* en arabe, mot qui signifie œuf. Dans le Gharb, à l'Aïd Kebir, on donne des œufs et parfois quelque argent au fqih qui dirige la prière faite sur le mçelli en vue de bénir les couteaux du sacrifice. A l'individu que le fqih désigne dans chaque douar pour procéder au sacrifice, on donne deux œufs et un guerch et cela pour que le sacrifice soit licite. Ce cadeau s'appelle *biaḍ iduh*

(1) Bou'ifa, *loc. cit.*, p. 39.
(2) *Mots et choses berbères*, p. 199.
(3) Menouillard, *loc. cit.*, p. 299.
(4) Id., p. 285.
(5) De *tarba'* « mercredi ».

« blanchis sa main ». Mais le montant des offrandes est remis au fqih à qui elles sont destinées.

Les œufs interviennent encore dans les pratiques agraires. En Grande-Kabylie, le premier jour du printemps s'appelle *amzuaru n-rbiaᶜ*. Ce jour-là, on fait une grosse omelette. Des fèves sont mélangées aux œufs et le tout est cuit sur un feu alimenté avec les racines d'une plante appelée *adries*. Les enfants vont ensuite par groupes, se rouler sur l'herbe. A Rabat, les vieilles femmes disent qu'au printemps l'on doit manger des poules et des œufs. Avant d'entreprendre les premiers labours, le fellah kabyle enfouit dans le sol, des grenades, des noix et des œufs. Ses récoltes produiront de la sorte des grains gros comme des noix ou des œufs et nombreux comme les grains de grenade. Sur le tas nouvellement vanné, les Ida Ou Qaïs déposent un œuf de poule. C'est pour eux un moyen de préserver le grain du mauvais œil et de stimuler l'énergie du grain que l'on s'imagine encore susceptible de s'accroître en poids et en volume.

Il est superflu de multiplier les exemples de telles pratiques. Ceux que nous donnons suffisent à montrer le rôle magique de l'œuf, rôle qu'expliquent sa couleur qui est de bon augure et sa forme, par suite d'une association d'idées facile à deviner. Il contribue à la fécondation de celle qui le mange et a même de l'influence sur la virilité du mari. Figurant dans les cérémonies nuptiales il semble en outre devoir favoriser les rapports sexuels à cause de la fragilité de sa coque. D'autre part, le phénomène d'éclosion le rend particulièrement propre à jouer un rôle dans les rites de résurrection. Il figure comme l'on sait dans les fêtes chrétiennes de Pâques. Le samedi saint, les enfants vont encore, dans nombre de régions, ramasser des œufs teints en rouge ou en violet que les parents ont caché dans la verdure des jardins. L'usage se pratique dans la période de marge qui s'écoule entre le vendredi, jour de la mort du Christ et le dimanche qui est celui de sa résurrection.

Il devient donc possible d'expliquer la présence des œufs dans les cérémonies de l'Achoura et des feux de joie, puisqu'il s'agit, par des pratiques appropriées, de favoriser la fécondité du mariage d'un couple divin et de faciliter la renaissance des forces du printemps. Rappelons quelques-uns de ces usages. A Tanant, avant d'édifier leur bûcher (1), hommes et enfants mangent des œufs. Le soir de l'Achoura, les fillettes promènent leur poupée de maison en maison et parmi les cadeaux qu'elles reçoivent, figurent toujours des œufs. Dans la tombe de leur poupée elles jettent des œufs (2). Quant aux

(1) Voir *infra*, p. 6. (2) *Id.*, p. 28.

Imeghran (1), jeter des œufs dans le haïk de la mariée constitue le seul élément intéressant de la fête.

Ces remarques vont nous permettre d'interpréter nombre de croyances et de superstitions relatives aux coqs et aux poules.

Tout d'abord, l'interdiction de manger des poules et des œufs s'observe dans les régions les plus diverses de l'Afrique du Nord. Les Touaregs (2) s'abstiennent de manger de la volaille. Les Chaamba (3) également. Au Maroc, les Rahamna (4) ne mangent ni œufs ni poules mais en élèvent pour la vente. Dans la liste des interdictions marocaines données par Westermarck (5) figure le poulet blanc. Les Berbères du Chenoua (6) mangent des œufs et des poules, en famille, jamais en présence d'étrangers ou de voisins. Les hommes ne vendent ni n'achètent d'œufs ou de poules. Dans le Tafilalt, au ksar de Moulay Ali Chérif, les hommes ne mangent que des coqs afin d'être cavaliers intrépides au combat. L'enfant qui montre quelque goût pour l'étude mange des têtes de coq afin d'être un taleb en renom. Les femmes ne mangent que des poules. Dans les ménages, c'est le mari qui égorge les volailles, mais il n'en achète, ni n'en vend. Le lundi se tient le « marché des femmes » où l'on ne vend que des poules. Le mercredi se tient celui des hommes où l'on ne vend que des coqs.

On sait que certains réformateurs berbères de l'Islam (7), tels Ha-Mim des Ghomora du Rif et Salih ben Tarif des Berghouata avaient interdit l'usage alimentaire de la tête de tout animal et des œufs de toutes espèces d'oiseaux. On peut se demander avec Van Gennep (8) « si ces deux informateurs n'ont pas simplement voulu remplacer par des tabous berbères anciens et partout respectés dans les peuples les tabous importés d'Orient par la propagande musulmane et qui ne répondaient pas aux mœurs locales. »

Les volailles figurent parmi les aliments rituels consommés à l'Innaïr et à l'Achoura. Chez les Ntifa (9), il est d'usage que chacun des membres de la famille mange à l'Innaïr une volaille entière; cela est obligatoire. En Kabylie, poules et poulets constituent le plat

(1) *Id.*, p. 35.

(2) Cf. R. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, p. 338.

(3) Monchicourt, Répugnance ou respect relatifs à certaines paroles et à certains animaux. *Rev. Tunis.*, 1908, p. 16.

(4) Doutté, *Marrakech*, p. 316.

(5) *The nature of the 'arab ginn*, *J. A. I.*, t. XXIX, 1899, p. 266-267; mais ces interdictions, ne sont pas strictement localisées.

(6) Laoust, *Ét. sur le dialecte berbère du Chenoua*, p. 15.

(7) R. Basset, *loc. cit.*, p. 339 et 340.

(8) L'état actuel du problème totémique, p. 105, in *Rev. de l'hist. des Religions*, 1910, nos 4-5.

(9) *Mots et choses berbères*, p. 190.

de résistance de l'Innaïr. Près de Bougie, les Beni-Aïdels se font un devoir ce jour-là d'égorger un coq. Les Aït Tament (1), mangent deux poules « autant qu'ils ont d'oreilles ».

A Kairouan (2), on tue la veille de l'Achoura une quantité considérable de coqs et de poules; la coutume veut qu'au dîner de l'Achoura on ne mange que du poulet à l'exclusion de toute autre viande. Au Djérib (3), la famille maraboutique des Chabbia de Bit echcheria ne mange pas de poules à l'Achoura contrevenant ainsi à une coutume quasi générale. A Kairouan même, certaines des premières familles (4) s'abstiennent de toucher à la chair du poulet pendant tout le mois de moharrem.

Le sacrifice de coqs et de poules s'observe partout avec une grande fréquence. Le sacrifice de poules semble être le sacrifice féminin par excellence. Néanmoins, certains sacrifices de volailles paraissent être en relation avec le développement des récoltes. Dans le Chenoua (5), le soir des premiers labours on tue des poules et on mange un couscous à gros grains. Avant de dépiquer les céréales, les Ida Oukensous (6) égorgent un coq et en répandent le sang sur les gerbes. Chez les Mtougga (7), les travailleurs égorgent cinq poules sur l'aire à battre; ils teignent de sang le haut de l'épaule droite et les font cuire dans un bouillon dont ils aspergent l'aire, les gerbes et les animaux, puis envoient les victimes aux élèves de l'école coranique qui se les partagent. A l'Achoura, les Oueld Yahya (8) (Sous) égorgent un coq au seuil du grenier où sont entreposées les récoltes et aspergent les grains du sang de la victime. Au Tafilalt (9), on ne jette jamais les os du coq que l'on a mangé, on les recueille sur un plateau et on les jette dans un silo. On se garde bien de les donner aux chiens. Les os des coqs sont ainsi mêlés aux os de la tête du mouton égorgé à l'Aïd Kebir.

A l'occasion de certains moussems des coqs et des poules sont

(1) *Id.*, p. 1908, n. 1

(2) Monchicourt, *loc. cit.*, p. 284.

(3) *Id.*

(4) Les Adhoum, les Chabbi, les Alouini. Elles justifient leur abstention par la légende de la « cave de Mâali », Mâali était père de sept garçons. Le neuvième jour de moharrem, il égorgea un coq, mais celui-ci, quoique blessé à mort, réussit à se sauver et se jeta dans la cave. Un des fils de Mâalé descendit dans le souterrain pour saisir le volatile, mais ne revint plus à la lumière. Un second subit le même sort et ainsi de suite. L'un après l'autre, les sept enfants partis à la recherche du coq disparurent à jamais. La famille Mâali est éteinte, mais celles qui eurent avec ses membres une parenté par alliance préfèrent ne pas risquer pareille catastrophe. Monchicourt, *loc. cit.*, p. 284.

(5) Laoust, *Ét. sur le dial. berb. du Chenoua*, p. 17.

(6) *Mots et choses berbères*, p. 391.

(7) *Id.*, p. 391.

(8) *Id.*, p. 405.

(9) A Iqsebt n Moulay Chérif.

sacrifiés par centaines. Au moussem de Moulay Brahim (1) qui a lieu quelques jours après le Mouloud il se fait de véritables hécatombes de coqs blancs; des flots de sang se répandent en ruisseaux sur le seuil de la zaouïa.

On voit encore apparaître les œufs et les poules dans les cérémonies nuptiales et dans les pratiques dont s'accompagnent les naissances. Aux mères qui viennent d'accoucher on fait boire du bouillon de poule et manger du poulet (2). Ce bouillon passe pour posséder des propriétés exceptionnelles; on en donne aux blessés tombés au combat. C'est du bouillon de poule que, d'après la légende (3), on aurait servi aux blessés de Kerbela. A l'occasion d'une naissance, parentes et voisines visitent la nouvelle mère et lui font des cadeaux. Parmi ces cadeaux figurent toujours des œufs et des poules. Dans le Chenoua, où nous avons relevé le tabou des œufs et des poules, s'observe après chaque naissance ce qui suit : aussitôt sa délivrance, la mère boit un bol de beurre fondu puis mange deux œufs frits (4) dans du beurre. On prépare ensuite un gros plat d'œufs que se partagent toutes les femmes présentes.

Des fontaines et des sources « aux poules » sont signalées en maintes régions. Elles passent pour rendre fécondes les épouses stériles. On trouve une *tarbalut n-ifullusen* chez les Intekette (5) et aussi chez les Ntifa. Celle de Tanant coule près de l'Oued Tainnit. La femme qui veut être mère va s'y baigner et, plongée dans l'eau, elle dénoue sa chevelure qu'elle peigne longuement, puis égorge une poule.

Pratique plus curieuse au Tafilalt (Lqsebt n Moulay 'Ali Chérif). La femme qui n'a pas d'enfant et qui désire en avoir visite l'agourram Si Mbark Ou Msâoud distant du ksar d'une demi-journée de marche. Elle y offre un sacrifice d'importance, un mouton voire même une vache ou un taureau. Mais elle a surtout soin d'apporter un coq et une poule qu'on dépose attachées par les pattes dans une pièce de la zaouïa. Lorsque le troisième jour, son pèlerinage accompli, elle désire rentrer chez elle, elle ne retrouve plus son couple de volailles. Un miracle s'est produit pendant la nuit. « On ne te les a

(1) Communication du docteur Ferriol.

(2) Boulifa, *loc. cit.*, p. 31.

(3) Monchicourt, *loc. cit.*, p. 284.

(4) Les œufs sont généralement donnés par paire. Serait-ce par allusion aux parties de l'homme. Chez les Rifains et les Beraber l'œuf est appelé *tamellalt* litt. la « blanche ». Cf. en arabe [illegible] même sens. Les Chleuhs l'appellent *taglait*, pl. *tiglay*, mais la forme masculine *iglain*, vraisemblablement dérivée de la même racine, désigne les testicules. Cf. *Mots et choses berbères*, p. 70, n. 8 et 117, n. 3. Ne conviendrait-il pas de rapporter à la même racine berbère GLI l'arabe فلاهى

(5) *Mots et choses berbères*, p. 1[illegible]

pas volées, explique le moqaddem; rentre chez toi et tu les trouveras mêlées à tes autres poules. Prends-en soin et lorsqu'il leur naîtra un « maître », égorge le coq si c'est un garçon, égorge la poule, si c'est une fille. » De retour chez elle, elle retrouve, en effet, coq et poule qu'un compère a vraisemblablement ramenés la nuit.

On signale chez les Izayan (1) un Sidi bou Ifoullousen « Monseigneur aux poules » encore appelé Sidi Mohammed Ou Lahsen bab Ouguerd (2) ou bou Iguerdan. D'après la légende, ce saint aurait bâti une *tighremt ifoullousen* à mi-pente du Djebel-Moussa qui domine Khenifra vers le Nord-Ouest. Cette tighremt, comme son nom l'indique, était un immense poulailler qui dût être assez tôt abandonné à cause des ravages commis par les sangsues qui pullulent dans un ruisseau du voisinage. Les femmes stériles de Khenifra venaient sacrifier des poulets au saint qui avait la réputation d'exaucer leurs vœux. A l'endroit où se trouvait ce poulailler légendaire se dresse aujourd'hui un arbre très élevé entouré d'une enceinte de pierres sèches de plus d'un mètre de haut. C'est ce sanctuaire d'un culte oublié que les Izayan nomment Sidi bou Ifoullousen, « Monseigneur aux poules ».

Voici maintenant les poules dans les pratiques du mariage. A Iqsebt n Moulay Ali Chérif, la première visite que toute fiancée fait le lendemain de la nuit nuptiale est pour le poulailler. Elle dépose, en effet, ce matin-là, dans la niche des pondeuses deux boulettes de couscous enfermées dans un linge. Et cela, dit-on, pour que « tout ce qui naîtra d'elle lui soit utile (3) » sans doute, comme l'est pour le ménage, le produit de la basse-cour.

Chez les Inteketto, l'usage est qu'après l'application de henné le fiancé et ses islan passent de maison en maison recueillir des œufs, des poules, parfois de l'argent. Au cours de cette quête, qui dure trois jours, on leur reconnaît le droit de s'approprier tout ce qui tombe sous leurs mains. Ils s'emparent ainsi d'un grand nombre de poules. Quand les fêtes du mariage sont terminées, la fiancée suivie de ses filles d'honneur se rend à la fontaine. Au retour elle se rencontre avec le fiancé qu'entourent ses islan. Elle lui jette alors de l'eau, puis, s'enfuit avec ses compagnes que poursuivent les islan en essayant de les frapper de leurs savates. Arrivés à la maison, on procède au partage des poules. Chaque groupe en prend une moitié qu'on égorge à l'exception de deux; puis chaque camp prépare un

(1) Communication du lieutenant Pillant.

(2) Pour *ageurd* « cou » litt. le « maître du cou » ou « l'homme aux cous ». Cf. *Mots et choses berbères*, p. 115, n. 1

(3) *kulu ma turu ad-as islaḥ*.

repas pris séparément. Les quatre poules vivantes qui restent et provenant deux du groupe des garçons et les deux autres du groupe des filles sont réservées à la mariée. Ce cadeau de noces bien spécial lui permet de peupler son premier poulailler. On sait, d'autre part, que les soins de la basse-cour incombent uniquement aux femmes et que celles-ci disposent à leur gré des bénéfices qu'elles en retirent.

Chez les Andjera (1), lorsque le fiancé entre dans la chambre nuptiale qu'éclairent quatre flambeaux, il y trouve une table basse sur laquelle est servi un repas apporté de la maison de la fiancée. Ce repas se compose de deux poules, d'œufs et de galettes. Après avoir fait une courte prière, il s'approche de la table et dit à la jeune fille : « *A dik luliya !* il te faut partager mon repas ! »

Voici enfin une dernière pratique, plus curieuse au point de vue spécial auquel nous nous plaçons. Elle va nous permettre de revenir à notre sujet, c'est-à-dire aux rites de Douzrou dont nous nous sommes écartés au cours d'une longue mais utile digression.

A Ouargla (2), lorsque la fiancée arrive dans la maison maritale, le premier garçon d'honneur la prend dans ses bras et la promène à travers les diverses pièces, puis la porte dans la dernière chambre non visitée qui est, suivant les maisons l'*ilemsi* ou la *tasreft* où il la pose à terre à l'emplacement occupé habituellement par l'outre. La *tamekkrat* (3), c'est-à-dire la coiffeuse qui l'initie aux pratiques compliquées du mariage, lui relève les vêtements, lui écarte les jambes et égorge entre ses cuisses une poule, un coq ou un chevreau. Mais c'est une poule que l'on devait toujours égorger si l'on se reporte au nom de l'usage qui est *ta izit n-teselt,* la « poule de la mariée ». Le sang reste exposé sur place jusqu'au lendemain et le corps de la victime est retourné à la mère. La fiancée est ensuite conduite dans la chambre nuptiale où elle se trouvera bientôt seule en présence de son mari. Le sacrifice serait considéré comme une offrande faite aux *imselmen,* aux génies redoutables qui affectionnent particulièrement l'endroit où il a lieu.

Laissons de côté pour l'instant l'interprétation ainsi donnée du sacrifice et demandons-nous à quelles idées correspondent toutes ces coutumes. Leur grande diffusion permet d'en écarter toute inter-

(1) Westermarck, *loc. cit.*, p. [illegible].

(2) Biarnay, *Ét. sur le dial. berb. d'Ouargla*, p. [illegible].

(3) Biarnay, *loc. cit.*, p. 358. Dès qu'une fillette a atteint l'âge de trois ou quatre ans, sa mère abandonne les soins de sa chevelure à une autre femme appelée *tamekkrat*. Celle-ci assistera l'enfant dans les cérémonies du mariage. Elle ne reçoit rien en échange de ses services, hormis quelques petits cadeaux, tant que la fillette n'est pas mariée. Mais dès qu'elle est mariée, elle a droit à un salaire minime.

prétation totémique. A aucun degré, elles ne paraissent en relation avec un totémisme berbère primitif quoique les œufs et les poules soient, en nombre d'endroits, l'objet d'interdictions et de répugnances nettement caractérisées. Il importera néanmoins de les étudier dans les régions où elles sont plus spécialement localisées, c'est-à-dire dans le Tafilalt et les vallées du Ziz et de la Saoura.

Plus vraisemblable serait l'hypothèse qui nous permettrait de les considérer, sinon toutes du moins le plus grand nombre, comme de simple pratiques de magie sympathique. La poule symbolise la fécondité; le coq personnifie la fierté, le courage, l'ardeur belliqueuse, la virilité, qualités dont l'homme aime volontiers — l'homme primitif surtout — à se parer. De plus, l'exactitude avec laquelle il marque en chantant les heures de la nuit (1) l'a fait prendre chez les anciens (2) pour l'emblème de la vigilance et de l'activité. Les Chrétiens de la primitive Église l'avaient admis au nombre des emblèmes de la vraie religion. Ils en firent même plus tard l'emblème particulier des prédicateurs qui « au milieu des ténèbres de la vie

(1) A Tlemcen les Indigènes disent qu'il est bien d'avoir un coq à la maison, parce qu'il les réveille assez tôt pour la prière de l'aurore. Dans le Sous, le « premier matin » s'appelle *agori ufullus*, l'appel du coq (Cf. *Mots et choses berbères*, p. 182, n° 3).

(2) Le coq et la poule ovipare étaient et sont encore sacrés dans l'Inde et en Perse. Dans l'Avesta, le chant du coq accompagne la fuite des démons, éveille l'aurore et fait lever les hommes. Ni les Hébreux, ni les anciens égyptiens n'ont connu la poule; il n'en est pas fait mention dans la Bible ni dans l'Odyssée.

Les mythographes racontent qu'Alectryon (c'est le nom grec du coq) était le compagnon de Mars. Quand ce Dieu voulait passer la nuit avec Vénus en l'absence de Vulcain, il plaçait Alectryon à la porte de la chambre à coucher pour faire le guet. Alectryon, pourtant céda une fois au sommeil, et Mars que surprit le mari à son retour changea Alectryon en coq pour lui apprendre à être vigilant (Cf. de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, p. 295).

Cicéron prétend dans son « Discours pour Murena » que, chez les Anciens, celui qui tuait un coq de propos délibéré n'était pas moins coupable que s'il avait étouffé son père.

On sait que les anciens Romains prenaient les augures avec des coqs et des poulets avant de livrer bataille.

César rapporte que la religion des Bretons leur défendait de manger du lièvre, de l'oie et de la poule et que cependant ils élevaient de ces animaux pour le plaisir.

Le coq figure avec le bouc et exceptionnellement avec la tortue parmi les animaux symboliques associés au Mercure Gallo-Ramain (Cf. Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 304). Sur un autel du musée Guimet consacré à un couple divin, composé de Mercure et d'une déesse gauloise sont sculptés des animaux entre autres un coq à grosse tête tenant en son bec un serpent et posé sur un objet qui peut être une tortue (Renel, *loc. cit.*, p. 309).

Des coqs figurent nombreux dans le *Répertoire de la statuaire grecque et romaine* de Salomon Reinach. Certaines figurines reposent sur un large pied, de manière à en assurer l'équilibre. On trouve dans ce même *Répertoire* une amulette composite : un coq surmontant un triphallus (p. 537). Les Berbères du Nord marocain façonnent des poteries à formes animales; les plus fréquentes représentent des tortues et aussi des coqs.

présente, s'appliquent à annoncer par leur parole, comme par un chant sacré, la lumière de l'éternité ». C'est sans doute à ces idées symboliques que l'on doit l'usage de surmonter de l'image d'un coq la croix de nos clochers.

Il est néanmoins curieux de retrouver chez les Berbères des croyances identiques; mais rien n'autorise à croire qu'on en doive faire remonter l'origine à l'époque florissante du christianisme africain. On a vu, en particulier, que les tolba — prédicateurs de l'Islam à leur façon — font une abondante consommation de poules, de coqs et d'œufs. Manger des têtes de coq c'est même, dans le Tafilalt, le meilleur moyen de devenir un fqih renommé. En d'autres termes, se nourrir de l'animal ou de certaines parties de son corps supposées imprégnées des qualités qu'on lui prête, c'st s'assimiler soi-même ces qualités. Cette interprétation vaut pour un grand nombre de cas, mais non pour tous.

On écartera l'interprétation indigène du sacrifice de la poule fait à Ouargla entre les jambes de la mariée. On devait du reste s'attendre, en pareil cas, à l'intervention des djenoun : la théorie animiste des djinn est tellement en honneur qu'on en fait un usage aussi abusif que facile car par elle, on explique tous les sacrifices. Dans le cas particulier il est surprenant que Biarnay n'ait point déterminé l'étymologie des expressions *ilemsi* et *tasreft* désignant les pièces de la maison où se déroule la cérémonie. La première désigne le foyer : c'est ce nom qu'emploient dans ce sens les Berabers marocains (1). La seconde est le nom habituel du silo. Mais à Ouargla on n'allume plus de feu dans l'*ilemsi* (on y dépose l'outre) et on n'entrepose plus de grains dans la *tasreft*, les femmes y tissent et y font la cuisine. Une première conjecture paraît possible. On peut croire qu'en franchissant pour la première fois le seuil de la maison maritale, la fiancée sacrifie sur le foyer domestique aux vieux dieux lares ou sur le grain du silo dans l'intention d'assurer la prospérité du nouveau foyer. Cependant, le sacrifice accompli sans pompe, presqu'en cachette, dans des conditions si spéciales, par les soins de coiffeuse (3) n'in-

(1) *Mots et choses berbères*, p. 50.

(2) *Id.*, p. 360, n. 1.

(3) Pour si bizarre que cela paraisse, au premier abord, il existe une certaine relation entre la chevelure féminine et l'idée d'amour, de conception, de fécondité. Ceci expliquerait la coutume qui consiste à confier le soin de la chevelure à une personne qui joue aussi le rôle de matrone dans les cérémonies du mariage. — Voir *infra*, p. 60 un rite pour combattre la stérilité. — Pour les rapports paraissant exister entre le foyer domestique et la chevelure féminine, voir Laoust, *Et. sur le mariage chez les Berbères*, in *Arch. Berb.*, n° 1 : la nuit de l'asekhsi chez les Ntifa et la « danse des cheveux » à l'occasion d'une noce à *Zarzis* (Menouillard, in *Rev. Tunis.*, n° 49).

téresse que le groupement féminin et une autre explication est nécessaire. Il y a évidemment relation étroite entre le sacrifice et la consommation de mariage qui le suit aussitôt après. Le sang de la victime n'appellerait-il pas le sang de la défloration et ne faciliterait-on pas de la sorte, par un rite de magie sympathique, les premiers rapports sexuels auxquels les Indigènes de ce pays attachent une importance capitale?

Ce sacrifice n'est en dernière analyse qu'une pratique du genre de celle qui nous a été donnée d'observer chez les Chenoua à l'occasion de l'application du henné. Sur la fiancée assise dans sa cuisine et affublée de cierges allumés attachés autour de la tête, les femmes jettent des œufs, ce qui peut être considéré comme une sorte de sacrifice partiel puisque les œufs sont taboués dans la région. Or, des constatations faites plus haut, il résulte que c'est là un rite estimé propre à faciliter l'union des époux; on s'imagine, en effet, que l'hymen se brisera aussi facilement que la coque fragile de l'œuf.

Il est un autre point de commun entre ces deux pratiques. A Ouargla, comme dans le Chenoua, elle ont lieu près du foyer. Le feu, comme le soleil dont il est l'attribut, est aussi un élément de fécondité. D'une femme de grande beauté, les Berbères disent communément qu'elle a été conçue à la lumière. Dans la chambre nuptiale brûlent souvent de nombreux cierges. Les feux de joie sont parfois allumés par une femme qui n'a pas encore eu d'enfant et qui désire en avoir un. Parmi les rites pratiqués pour lutter contre la stérilité, on observe celui qui consiste à introduire une parcelle d'or dans le vagin, l'or étant considéré comme un attribut magique du soleil. Nous avons vu qu'à Taliza les femmes stériles exposent à l'action fécondante du feu de joie leurs anneaux glissés dans le doigt de l'idole.

Au total, la coutume qui veut qu'une poule soit sacrifiée entre les jambes de la mariée d'Ouargla n'est pas sans analogie avec cet autre usage observé dans le mariage symbolique de Douzrou qui oblige le fiancé à sacrifier dans le temple un coq et une poule blanche. Et d'après ce qui a été dit du rôle assigné aux œufs et aux volailles dans tant de pratiques berbères, il n'était peut-être pas indifférent de s'arrêter, même longuement, sur une coutume au premier abord aussi énigmatique.

⁂

Résumons-nous. De ce qui précède, il appert que les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas célèbrent à l'Achoura une antique cérémonie qui devait primitivement avoir lieu au printemps ou au solstice d'été. Au cours de cette cérémonie, ils commémoraient la mort d'une divi-

nité représentée sous les traits d'un *asli* vieux et affaibli auquel ils faisaient, un peu avant l'aurore, des funérailles solennelles. Puis, à la suite de rites appropriés (rites de pluie surtout et rites d'œufs) ils fêtaient presque aussitôt sa résurrection sous l'aspect d'un *asli* jeune et ardent qu'ils unissaient à une *taslit* personnifiant quelque déesse de fécondité. L'union du couple divin était alors suivie d'une grande fête d'amour; c'est en ce moment que se célébraient les mariages du clan. Enfin, la *taslit* était brûlée dans un bûcher ou dans le palanquin de son cortège nuptial.

La suite de cette étude viendra mettre en lumière quelques points encore obscurs; en particulier, elle nous renseignera davantage sur le caractère de l'*asli*. Mais d'ores et déjà il est prouvé qu'aux feux de joie se trouvent associées des cérémonies dont le but est de provoquer la croissance de la végétation.

(*A suivre*).

E. Laoust.

Inscriptions et fragments de Volubilis, d'Anoceur et de Mechra Sidi Jabeur

I. — VOLUBILIS (4e SÉRIE) (1)

Des différents textes épigraphiques découverts à Volubilis depuis l'été de 1917, trois seulement ont été publiés dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions* (2); tous les autres sont inédits.

DÉDICACES A DES DIVINITÉS

1 = 38.

Autel en pierre calcaire, découvert en mai 1919 lors de l'aménagement par le Service des Renseignements de la piste circulaire du Zerhoun. Le monument était enfoui à peu de profondeur, à 50 mètres environ à l'est de la porte à trois baies qui terminait le parcours oriental du *decumanus maximus*. Il est maintenant sous la véranda du Musée.

Le sommet de la pierre, incomplet à droite, offre une partie évidée [illegible]

Haut. 1 m. 02; larg. 0 m. 55 au milieu et 0 m. 84 à la base. [illegible] de 0 m. 03 à 0 m. 035 en moyenne, sauf à la dernière ligne (0 m. [illegible]).

Écriture médiocre. [illegible] à la fin [illegible] partie de la dernière.

(1) Les trois premières séries ont été publiées dans le *Bulletin archéologique* du *Ministère de l'Instruction publique*, 1917, p. 70-92 (1re série); — même année, p. 161-164 (2e série); — 1918, p. 188-19[illegible] (3e série). Seule l'inscription de l'arc de [illegible]

(2) [illegible] du 21 [illegible]

I O M
GENIO ET BONAE FORTVN
IMP CAES M AVR

CLEMENTIVS VAL MARCELLINVS
V P PRAE ES P M T CONLOQVIO
HABITO CVM IVL NVFFVZI FILIO IVLMTIF
REGIS G BAQ FOEDERATA PACE
ARAM STATVIT ED DEDICAVIT DIE V
KAL NOVEMBR D N ET PVLINO COS

I(oui) O(ptimo) M(aximo), Genio et Bonae Fortun(ae) Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci) Au[rel(i)] [Probi Inuicti Aug(usti)], Clementius Ual(erius) Marcellinus, u(ir) p(erfectissimus), praes(es) p(rouinciae) M(auretaniae) T(ingitanae), conloquio habito cum Iul(io) Nuffuzi filio Iul(ii) Matif, regis g(entis) Baq(uatium), foederata pace, aram statuit et dedicauit die (nona) Kal(endas) nouembr(es), D(omino) n(ostro) [Probo Aug(usto)] et Paulino co(n)s(ulibus).

Le texte ne soulève aucune difficulté de lecture ou de restitution. On ne distingue qu'un A au second mot de la 4e ligne; mais on observe, à la fin de la 3e, une haste très effacée, le haut d'un R, d'un O, d'un B, Le nom du collègue de l'empereur au consulat, Paulinus, confirme ce que la restitution épigraphique pourrait laisser d'un peu douteux et nous fournit à la fois le nom certain de Probus et la seconde année du règne de ce prince, 277 apr. J.-C.

On avait déjà rencontré, dans l'épigraphie volubilitaine, le nom de Probus (1), et l'une des premières inscriptions découvertes en 1915, sur la partie sud du plateau, est élevée à Sutronia Valentina, femme du praeses Marcellinus (2).

Le fait nouveau enseigné par cette inscription est une alliance conclue entre les Baquates, tribu bien connue par son ardeur belliqueuse, et le praeses de Tingitane.

La trêve, sinon l'alliance véritable, que Marcellinus obtint des Baquates, évoque l'entrevue qu'un peu plus d'un siècle auparavant, sous Marc-Aurèle, P. Aelius Crispinus, procurateur impérial de Tingitane, avait eue avec les *principes gentium* (3).

(1) *Bull. archéol.*, 1916, p. 88, n° 4.

(2) *Ibid.*, p. 88, n° 15. Il paraît indispensable de rétablir « *Clementii Valerii Marcellini* ».

(3) *C. I. L.*, VIII, 21826 et Besnier, *Archives marocaines*, t. I, p. 3, n° 24.

2 = 39.

Plaque de pierre dure découverte aux abords de la fontaine à laquelle aboutit l'aqueduc de Fertassa. L'inscription est gravée avec soin dans un cartouche à queue d'aronde.

Haut. o m. 56; larg. o m. 975; épaiss. de o m. 08 à o m. 10. Cartouche de o m. 795 × o m. 435. Lettres de o m. 037 en moyenne.

PRO SALVTE ET INCOLVMITATE IMP CAESARIS
LAELI AVREL COMMODI PII INVICTI FELI
CIS HERCVLIS ROMANI IMPERIOQVE
EIVS AVR NECTORECA 〉 VEX BRITT
VOLVBILI AGENTIVM SVA PECVNIA
INVICTO POSVIT ET D D

Pro salute et incolumitate imp(eratoris) Caesaris L(ucii) Ael(ii) Aurel(ii) Commodi, Pii, Inuicti, Felicis, Herculis romani imp(erio)que eius, Aur(elius) Nectoreca, (centurio) uex(illationis) Britt(onum) Volubili agentium, sua pecunia Inuicto posuit et d(ed)icauit).

Ce texte nous apprend d'abord qu'un détachement de soldats originaires de Grande-Bretagne était en garnison à Volubilis : il est à rapprocher de l'inscription d'Aïn Chkour, où il est question d'un poste d'Astures et de Galléciens commandés par [Ae]l(ius) ou [F]l(avius) Neon (1), — de celle qui mentionne Nammius Maternus, chef d'une troupe du même recrutement (2), — et de l'inscription de Valerius Severus, commandant des troupes auxiliaires dans la guerre contre Aedemon (3). Quant au nom de Nectoreca, il est d'origine celtique.

Le même texte nous fait connaître, pour la première fois, l'existence en Tingitane d'un des cultes orientaux les plus répandus dans le monde romain : à côté du culte d'Isis, révélé par une inscription de Volubilis (4), il faut mentionner maintenant le culte de Mithra.

Enfin, le titre d'Hercule romain appliqué à Commode assigne à l'inscription la date de 191 ou 192 (5).

3 = 40.

Autel en pierre calcaire, trouvé auprès de la plaque du n° précédent. Haut. 1 m. 06; larg. du dé o m. 29; prof. o m. 25. Lettres de o m. 047

(1) *C. I. L.*, VIII, 21820 et Besnier, *Archives marocaines*, t. I, p. 382, n° 18.
(2) *Bull. archéol.* 1916, p. 87, n° 14.
(3) *Comptes rendus de l'Académie des Inscr.*, 1915, p. 394-399 et *Bull. Archéol.*, 1916, p. 79-82.
(4) *C. I. L.*, VIII, 21822 et Besnier, *Archives mar.*, t. I, p. 383, n° 20.
(5) Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 4e éd., p. 204.

à o m. o48 aux deux premières lignes, de o m. o43 aux trois suivantes et de o m. o3o à o m. o34 à la dernière.

I D M
AVR NECTORE
CA VEX · BRIT
V O L V B I L I
A G E N T I V M
L L M

(inuicto) deo Mithrae, Aurelius Nectoreca, (centurio) uex(illationis) Brit(onum) Volubili agentium, l(aetus) li(bens) m(erito).

La présence de ces deux inscriptions auprès d'une canalisation semble bien indiquer que Volubilis possédait un mithraeum : une fouille ultérieure viendra prochainement élucider la question (1).

DÉDICACES A DES PERSONNAGES DE VOLUBILIS

4 = 41.

Fragment de base honorifique, sur le *decumanus* qui limite la partie nord du forum.

Largeur à la 2e ligne, o m. 3o; à la dernière, o m. 24.

I VA
EX MAX
ORDOV
ET MARI†
HONORE

Cette inscription a été trouvée non loin de celle qui porte le n° 35 (2); elle en est le complément. Il faut donc lire *Sex(ti)* à la 2e ligne.

Au côté droit, à la 3e ligne, il n'y a d'autre lecture possible que *ordo V[olubilitanorum]*, sans prétendre fixer la longueur de la ligne, et, à la dernière, *h[o]nore [usus]* ou *[usa]*. L'amorce de l'*o*, après le V, et celle de l'*u*, après *h[o]nore*, sont certaines.

(1) Cf. deux inscriptions à Mithra, également contemporaines de Commode, trouvées à Lambèse en 1914 (Cagnat, *Bull. archéol.*, 1915, p. CLXVII).

(2) *Bull. archéol.*, 1918, p. 191.

5 = 42.

Pierre rectangulaire trouvée sur le *cardo*, à 15 mètres à l'ouest de la fontaine à laquelle aboutit l'aqueduc de Fertassa.

Haut. o m. 52; larg. o m. 52; épaiss. o m. 15.

Lettres de o m. 04 aux cinq premières lignes et de o m. 022 à la dernière.

M V A L H O N O
R A T O T V S C I
F H O N O R A
T I N E P O T I A N
X V I I I T V S C V S
PATER FIL PIISSIMO POS

M(arco) Val(erio) Honorato, Tusci f(ilio), Honorati nepoti, an(norum) (duodeuiginti), Tuscus pater fil(io) piissimo pos(uit).

6 = 43.

Hauteur de la pierre, o m. 72; largeur, o m. 51; profondeur, o m. 21. Lettres de o m. 04 à o m. 043.

Écriture assez effacée. Lettres bien tracées, sur un champ lisse et réglé, pour chaque ligne, en haut et en bas.

L · VALERIO · L · F
CL V D · P R I S C O
A N N O R X V I I
M V A L E R I V S
P E R E G R I N V S
PATER · FILIO PIISSIMO P

L(ucio) Valerio, L(ucii) f(ilio), Claud(ia tribu), Prisco, annor(um) (septemdecim) M(arcus) Valerius Peregrinus, pater, filio piissimo p[os(uit)].

Le G de la ligne 4 et les O des lignes 2, 3 et 6 rappellent certaines lettres des inscriptions 4 (ligne 5), 6 (ligne 1), 11 (ligne 1), 13 (lignes 1, 7 et 8), 14 (lignes 1, 2 et 6), 17 (ligne 1), 18 (ligne 4) et 23 (c'est-à-dire inscription 1 de la page 161 du *Bulletin* de 1916, ligne 3).

A la ligne 4 le lapicide a, par mégarde, esquissé le premier jambage d'un M, puis tracé par dessus le V de *Valérius*.

Ces trois dernières inscriptions se rapportent évidemment aux membres de deux familles, dont on peut maintenant retracer la filiation ou les degrés de parenté. Un premier Tuscus est le père du décurion,

Ce dernier s'appelle Marcus Valerius Honoratus; son fils est Valerius Tuscus, lequel a deux enfants. Ce sont Marcus Valerius Honoratus, qui meurt à 18 ans et ne peut attacher son nom à l'histoire de la ville, et Valeria Caeciliana. Celle-ci épouse Sextus Valerius Priscus, sans doute fils de Marcus Valerius Peregrinus et frère de Lucius Valerius Priscus, mort à 17 ans.

7 = 44.

Bloc rectangulaire, en pierre dure. Sur le *decumanus maximus*, à 14 mètres à l'ouest du bassin occidental de la fontaine d'angle.

Bonne gravure; écriture soignée.

M · CLAVDIO · Q · F · GERMANO · VOLVBILITANO
ANN. VIII · Q CL · SAT VRNINVS ET FLAVIA GER
MANILLA FILIO CARISSIMO POSVER

M(arco) Claudio, Q(uinti) f(ilio), Germano, Volubilitano, ann(orum) (octo). Q(uintus) Cl(audius) Saturninus et Flauia Germanilla filio carissimo posuer(unt).

Voir plus loin l'inscription n° 1 d'Anoceur.

8 = 45.

Base de statue sur un bloc rectangulaire. A 11 mètres à l'ouest du bassin occidental de la fontaine d'angle, sur le *decumanus maximus*.

Belle écriture et gravure soignée sur champ lisse. La face qui porte le texte est entourée de deux listels; elle est brisée en haut et à gauche.

Haut. 0 m. 50; larg. 0 m. 69; prof. 0 m. 61. Cartouche de 0 m. 495 de largeur sur 0 m. 315 de hauteur à gauche et 0 m. 31 à droite. Lettres de 0 m. 04 aux deux premières lignes et de 0 m. 035 aux deux autres.

M CAECIL M F QVIRINA
BZATHAE ANNOR XVII
EQVO PVBLICO DESIG
CORNELIA AMMA FRATR POS

M(arco) Caecilio, M(arci) f(ilio), Quirina (tribu), Ibzathae, annor(um) (septemdecim), equo publico desig(nato), Cornelia Amma fratri pos(uit).

La première lettre du *cognomen* du personnage est assurément un *i* : ce surnom curieux pour l'onomastique indigène s'est déjà rencontré sur une inscription funéraire de la première série, celle

qui porte le n° 20, et j'avais, à cause du mauvais état de la pierre, un peu rugueuse et mal taillée à droite, lu à tort *Ibzthae*, au lieu de restituer *Ibz[a]thae* (1). Il est infiniment probable qu'il s'agit d'un seul et même personnage, mais il y a lieu d'opposer aux caractères grossièrement tracés de l'épitaphe l'écriture soignée de la présente inscription.

Le surnom d'Amma se trouve sur plusieurs textes épigraphiques d'Espagne, Lusitanie (2) et Tarraconnaise (3).

9 = 46.

Fragment d'inscription honorifique trouvé près de la fontaine à laquelle aboutit, sur le *cardo*, la canalisation de Fertassa (cf. le n° 42). — Au Musée.

Haut. o m. 22; larg. o m. 33; prof. o m. 10. Lettres de o m. o3 à o m. o5.

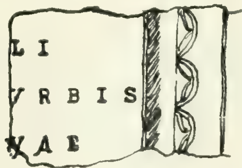
M
ERIAE · E

Il semble difficile, vu l'aspect grossier et la mauvaise écriture des inscriptions funéraires de Volubilis (4), de considérer ce fragment, bien gravé sur un champ parfaitement lisse, comme un morceau d'épitaphe.

10 = 47.

La même observation s'applique à ce fragment, découvert à 15 mètres à l'est du pilier Nord de l'arc de Caracalla.

L'inscription était gravée dans un cartouche qu'entourait une moulure. — Au Musée.



Lettres de o m. o65.

(1) *Bull. archéol.*, 1916, p. 90.
(2) *C. I. L.*, II, 880.
(3) *Ibid.*, 2668, 5694, 5696, 5798. Références d'après le *Thes. ling. lat.*, t. I, p. 1936, 3.
(4) Une seule fait exception, celle que nous publions au n° 48.

INSCRIPTIONS FUNÉRAIRES

11 — 48.

Inscription trouvée sur la piste, entre le pont et le chemin d'accès à l'arc de triomphe.

Dans un cartouche à queue d'aronde bordé par une moulure. Excellente gravure. — Le côté droit manque.

Haut. o m. 41 ; larg. o m. 42 ; épaiss. o m. 13.

Lettres de o m. 05 aux trois premières lignes et de o m. 04 à la dernière.

D M
PFL · NICO
CVS · SIBI
SVIS

D(is) M(anibus), P(ublius) Fl(auius) Nico... cus sibi [et] suis.

On ne peut guère supposer d'autre mot que la seule conjonction *et* entre *sibi* et *suis*, ce qui fait rétablir *D(is) M(anibus)* et non *D(is) M(anibus) [s(acrum)]*. Quant au gentilice à compléter, l'espace libre est de quatre lettres. On pense à un mot comme *Nico[demi]cus*, si toutefois on peut admettre cette forme barbare qui serait alors à rapprocher de *Nicodemensis*.

A gauche de *suis*, à la 4e ligne, le champ de pierre est abîmé, mais paraît bien n'avoir jamais contenu de lettres : la conjonction *et* devait donc se trouver à la 3e ligne.

La dernière S est surmontée d'une sorte d'apex, comme si le lapicide, après avoir terminé la lettre, avait tenu à l'enjoliver en l'allongeant.

Cette pierre est assurément, pour la gravure sinon pour l'écriture, la plus belle épitaphe de Volubilis.

12 = 49.

Sur une pierre tombale enfoncée dans le sol. Haut. o m. 28; larg. o m. 24 (1).

VALERI
VSCERI
AIISVI
XITANN
OSLXX
IOSVIT
VAL...

Valerius Cerialis uixit ann... uaginta. Posuit Val...

(1) D'après une copie de M. Desroziers, Inspecteur des Antiquités.

13 = 50.

Pierre tombale arrondie au sommet.

Haut. o m. 48; larg. o m. 33; prof. o m. 79. Cartouche de o m. 25 × o m. 25. Lettres de o m. o3 à o m. o35 à la 2ᵉ ligne, de o m. o25 aux autres.

D M S
VALERIVS
CECILIANVS
VIX AN XVIII E[*t*]
MESES VIII PA
TERPOSVIT

D(is) M(anibus) s(acrum). Valerius Caecilianus uix(it) an(nos) (duodeuiginti) et me(n)ses (octo). Pater posuit.

[A noter la conjonction *et* entre *an(nos)* et *me(n)ses*].

14 = 51.

Près de la porte de l'Ouest. Pierre incomplète à droite.

Haut. o m. 3o; larg. o m. 31; prof. o m. 55. Cartouche haut de o m. 21; large de o m. 2o5 à o m. 23. Lettres de o m. o25 en moyenne

D
ANT BALBV
LIS VIXIT
D VII ANT MO
CONSORT
TEST VSLA

D(is) [M(anibus) sa(crum)], Ant(onius) Balbu[s? Vita]lis uixit [ann(is) (tot)] d(ies) (septem). Ant(onius) Mo[destus?] consort[i eius ex] test(amento) u(otum) s(oluit) l(ibens) a(nimo).

15 = 52.

A 15 mètres à l'ouest de la fontaine d'angle, sur le *decumanus maximus;* dalle recouvrant un égout.

Haut. o m. 42; larg. o m. 14 en haut et o m. 12 en bas; prof. o m. 61. Lettres de o m. o25 aux deux premières lignes, o m. o15 à la 3ᵉ.

M S
VS ALEXAN
VIIII DIES XI

[D(is)] M(anibus) s(acrum). ... us Alexander... uix(it) ann(is)] (nouem), die (undecim).

16 = 53.

A 25 mètres à l'ouest du mur d'enceinte, près de la piste qui longe l'oued Pharaoun.

Haut. o m. 60; larg. o m. 39; prof. o m. 86. Cartouche de o m. 31 × o m. 31. Lettres de o m. o3 à la 1re ligne, de o m. o25 à o m. o3 aux autres. Caractères très frustes.

D M S
A V R E L L I A
V P ▨▨▨ S Y R A
V I X I T A N X X
D I E B V A V R
ELLIA MATER PISSI
M A P O S V I T

D(is) M(anibus) s(acrum). Aurellia... Syra uixit an(nis) (uiginti) dieb(us) (quinque). Aurellia mater piissima posuit.

Lecture douteuse à la 5e et à la 6e ligne.

L'inscription n° 21 nous a déjà révélé l'existence d'une Syraphoenix (1), et le nom du procurateur qui consacra l'arc de Caracalla est orthographié Aurellius (2).

17 = 54.

Fragment découvert entre l'oued et la piste. — Musée.

Haut. o m. 33; larg. o m. 39; prof. o m. 42. Lettres de o m. o2 en moyenne.

Il reste la partie inférieure d'un cartouche formé par une double moulure et large de o m. 26.

▨▨▨ XV
▨▨▨ FECIT

Le dernier mot est seul complet; le précédant, un nom terminé en *cio* ou en *lio*.

FRAGMENTS DIVERS

18 = 55.

Plaque de pierre dure, en cinq morceaux. Trouvée au nord du péristyle de la Maison aux colonnes. — Au Musée.

(1) *Bull. archéol.*, 1916, p. 91.
(2) *Bull. de la Société des Antiquaires*, 1915, p. 268, ligne 5.

Haut. o m. 15; larg. o m. 18; épaiss. o m. 02 en haut et o m. 025 en bas. Lettres de o m. o5.

NEVM
ERAE

Peut-être y a-t-il lieu de rétablir [*bal*]*neum*, puisque ce fragment a été exhumé près de la piscine aux bassins communicants disposés en forme de baignoires (1).

19 = 56.

Plaque de marbre gris, très friable. Découverte à deux mètres à l'ouest du mur occidental du même édifice. — Au Musée.
Haut. o m. 17; larg. o m. 13; épaiss. o m. 025.
Lettres de o m. o5.

R R N A
S S V L A

20 = 57.

Fragment de marbre blanc. — Au Musée.
Haut. o m. 12; larg. o m. 18; épaiss. o m. o4.
Hauteur de l'M, o m. o6; largeur o m. 075.

M A
C V

M, A et V, certains; la 3ᵉ lettre est un C ou un G.

21 = 58.

Sur une dalle en avant du bassin occidental de la fontaine d'angle.
Long. 1 m. 20; larg. 1 m. 18; épaiss. o m. 15.
Lettres de o m. o4.

ATERCV

La pierre est grossièrement taillée et les lettres sont mal gravées.

. . . [*l*]*atercu*[*lus*] ?

22 = 59.

Fragment de marbre blanc. — Musée.
Haut. max. o m. 15; larg. max. o m. 16; épaiss. de o m. o14 à o m. 027.

(1) Voir *Procès-verbaux*, mai 1919, p. xiv.

Trois lettres incomplètes, de o m. 032 à o m. 046.
Belle gravure.



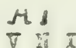
[. . .] *ori.*

23 = 60.

Fragment de plaque de bronze, découvert en 1916 en dégageant les constructions situées à l'est de la basilique.

Haut. max. o m. 085; larg. max. o m. 105; épaiss. o m. 003.

Lettres de la 2e ligne, o m. 022.



On sait que les noms des personnages aux frais de qui fut construite la basilique, en 158, sous Antonin, étaient gravés sur une plaque de bronze, « *quorum nomina tabulae aerae incisa sunt* (1) ». Peut-être nous trouvons-nous en présence du seul fragment qui subsiste de cette liste.



II. — ANOCEUR

A ces différents textes je joins deux inscriptions récemment découvertes à 60 kilomètres environ au sud de Fez, dans la Kasbah des Aït Khalifa, près du poste d'Anoceur. Je dois à l'obligeance de M. le Lieutenant-Colonel de C[illegible], Commandant du Cercle de Sefrou, le texte de ces inscriptions, dont j'ai pu prendre un estampage au mois d'août dernier.

(1) *C. I. L.*, VIII, 21825 et Besnier, *Arch. mar.*, t. I, p. 384, n° 23.

1. — Pierre haute de o m. 34, large de o m. 475, profonde de o m. 24. Lettres de o m. 32 à o m. 34. Bonne gravure.

D · M · S ·
T · FL · GERMA
NILLA · VOLVB
FLAMINIC · PROV ·
VIX · AN LXXII · MENS · VI

D(is) M(anibus) s(acrum), Fl(auia), T(iti) fil(ia), Germanilla, Volub(ilitana), flaminic(a) prou(inciae), uix(it) an(nis) (septuaginta duobus), mens(ibus) (sex).

Cette inscription est à rapprocher de celle du n° 44. Peut-être la Flavia Germanilla connue par l'inscription d'Anoceur est-elle la femme de Quintus Claudius Saturninus et la mère de Marcus Claudius. Germanus.

2. — Cippe de pierre grossière. Haut. o m. 24; larg. o m. 48; prof. de o m. 47 à o m. 56. Lettres de o m. 02 à o m. 025.

Très mauvaise écriture. Texte de cinq lignes à peu près illisible.

DOMINVS MASCVLG
C V M VM N I Q



III. — MECHRA SIDI JABEUR

Je termine cette publication par trois textes découverts en juillet dernier à Rirha, dans la ville romaine, au nom encore inconnu, qui est située à 500 mètres au nord du gué de Sidi Jabeur, dans une boucle de l'oued Beht, sur la rive droite de cette rivière (1). Les fouilles sont actuellement interrompues.

J'espère les reprendre d'ici quelque temps.

(1) *Procès-verbaux de mai* 1919, p. xi-x. Inscriptions nos 1-3. Les ruines de Rirha sont situées dans le contrôle civil de Petitjean (Annexe de Dar Bel Amri), à 8 kilomètres au Nord de Sidi Sliman.

1 = 4

Épitaphe. Lettres de o m. 065.

PISANVS·
H S· E

Pisanus. (Hic) s(itus) e(st).

2 = 5.

Fragment d'épitaphe. Haut. o m. 15; larg. o m. 15; épaiss. o m. 07. Lettres de o m. 031 à o m. 033.

Nous avons, ainsi que le prouve le retour d'angle de la moulure, le début de l'inscription.



Fla[uiae....]diae. [*Vix(it)*]*an(nis)*, et après, un V, non un X. Peut-être y a-t-il lieu de conjecturer [*Dagi*]*diae* en rappelant le nom *Dagidius* qui figure sur l'inscription taurobolique de Die (1), ou [*Vibi*]*diae*, du nom d'une grande vestale contemporaine de Claude.

3 = 6.

Dans un cartouche en forme d'estampille, sur une pierre. Hauteur du cartouche, o m. 08.

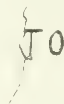
PVRATI

P(ublii) Urati?

(1) *C. I. L.*, XII, 1567.

4 = 7

Fragment dont les lettres mesurent 0 m. 075.



Volubilis, le 7 mai 1920.

Louis Chatelain.

ADDITIONS OU CORRECTIONS

AUX TROIS PREMIÈRES SÉRIES D'INSCRIPTIONS DE VOLUBILIS

Bulletin archéologique :

1916, p. 77, ligne 24, ajouter : « Complétée par l'inscription n° 32. »
p. 78, ligne 16, au lieu de : « Des quatorze empereurs », lire : « Des dix-sept empereurs. »
p. 81, ligne 17 : « Ptolémée, fils de Juba II. »
p. 88, lignes 18 et 21 : « *Clementi*(*i*) *Val*(*erii*) *Marcellini*.
p. 90, ligne 7 (et p. 74, ligne 29) : « *Co*[*ncord*]*iae* ? »
p. 90, lignes 16-17 : « *Ibz*[*a*]*lthae*. »
1918, p. 189, ligne 25. Ajouter après « antérieurement », « sous le n° 2. »
p. 192, ligne 11. Au lieu de : « la précédente », lire : « l'inscription n° 33. »
p. 192, ligne 15. Ajouter : « Complétée par l'inscription n° 41. »
1919, *Extrait des procès-verbaux*, mai, p. VIII, ligne 18, au lieu de : « route », lire : voie ».
Ibid., p. IX, ligne 18, au lieu de : « 916 », rétablir : « 968 ».

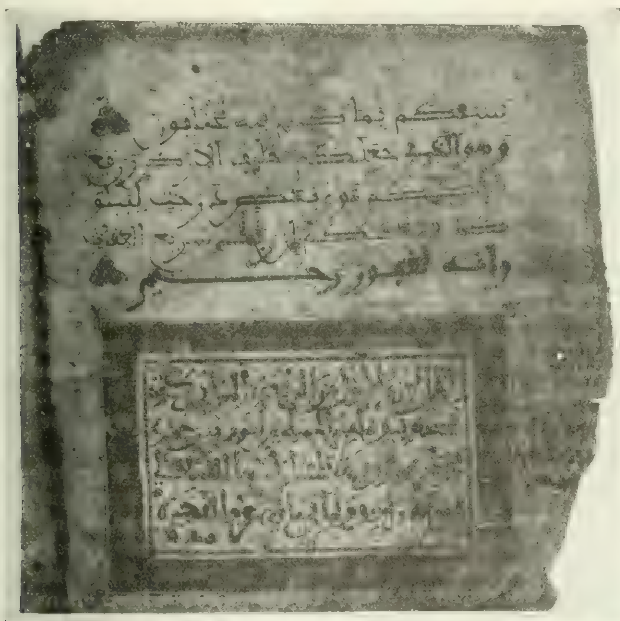
Additions à l'article paru dans le *Bulletin de l'Institut des Hautes Études marocaines*, n° 1, 1920, p. 153-163.

p. 155. Michaux-Bellaire, Fouilles dans la nécropole romaine de Tanger, *Revue du monde musulman*, nov. 1908, p. 419-432. Cf. Besnier, *ibid.*, p. 410-418, et avril 1909, p. 433-436.

p. 161. Au lieu de « thermes du bou Khachkhach », corriger « thermes d'Aïn el Hammam », et ajouter : A. Pérétié et Besnier, *Archives marocaines*, t. XVIII, 1912, p. 381-390.

Note sur un Qor'ân royal du XIVe siècle.

La section orientale de la Bibliothèque Générale du Protectorat, à Rabat, vient d'enrichir sa collection de manuscrits arabes d'un pré-



Fac simile du verso de l'avant-dernier feuillet du Qor'ân d'Abu Zaiyan.

cieux exemplaire d'une partie de Qor'ân : il mérite d'être signalé, aussi bien à cause de sa valeur paléographique que de l'intérêt historique qu'il présente (1).

(1) Il figure à l'inventaire de la série des mss. arabes sous le n° 554.

La copie ne comprend que le premier quart du Livre, de la sourate I à la sourate VI (*sûrat el-ân'âm*) inclusivement. Le total des feuillets est de 115 (1), leur hauteur, de 203 millimètres, leur largeur, de 175 millimètres ; ils ont été taillés dans un très beau parchemin.

Il apparaît, à première vue, que ce Qor'ân remonte au Moyen-Age, et l'indication de date qui se trouve à la fin de l'exemplaire confirme cette opinion. On lit, en effet, dans le cartouche inférieur de la page reproduite ici (verso de l'avant dernier feuillet), la mention suivante :

كمل الجزء الاول من الربعة المباركة
نسخه بيده امير المسلمين ابو زيان محمد
بحضرته مدينة تلمسان امنها الله تعالى
في سنة واحد وثماني مائة عرّف الله خيره

c'est-à-dire :

Fin de la première partie du Livre béni, qu'a copié de sa main le Prince des Musulmans Abû Zaïyân Moḥammed, dans sa capitale, la ville de Tlemcen, — qu'Allah Très-Haut la protège ! — en l'année 801. *Qu'Allah lui tienne compte de sa pieuse intention !*

L'année 801 de l'Hégire correspond à la période comprise entre le 13 septembre 1398 et le 3 septembre 1399. Le prince Abû Zaïyân Moḥammed, dont il est question, ne peut être, étant donnée cette date, que l'émir de la branche zaïyânite Abû Zaïyân III Moḥammed ben Abû Ḥammû Mûsâ II, qui régna à Tlemcen de 796 à 801 (1393-99) et fut assassiné en 805/1402, quatre ans après avoir été déposé par son frère 'Abd Allah (2).

Ce fut donc pendant le court espace de temps où il se maintint sur le trône, exactement même dans la dernière année de son règne, que ce souverain traça de sa main les premières sourates du Qor'ân qui nous occupe. Il n'y a pas lieu de s'étonner de ce geste royal, évidemment inspiré par un sentiment de ferveur religieuse. Les chroniqueurs musulmans du Moyen-Age rapportent que des sultans, dans un but pieux, et politique aussi, n'ont pas craint de se faire, à l'occasion, des

(1) Le fo[lio] 105 est d'une main différente et a été ajouté assez récemment.

(2) Sur Abû Zaïyân, cf. et-Tanasî, *Histoire des Beni Zeiyan, rois de Tlemcen*, extrait du *Naẓm ed-dorr wa-l-'iqyân*, trad. J.-J.-L. Bargès, Paris, 1852, p. 97-101 ; E. Dozy, *Histoire des Benou Zeiyan de Tlemcen*, in *J. A. P.*, 1844, 1, ap. Gh. Bouali et G. Marçais, *Rawḍat en-nisrîn* d'Ibn el-Ahmar, Paris, 1917, p. 133 et note 3 ; A. Cour, in *Encyclopédie de l'Islam*, tome I, Leyde-Paris, 1913, p. 117, col. 1 et la bibliographie citée.

copistes du Livre sacré : on se rappelle que le grand roi mérinide Abû 'l-Ḥasan, enterré à Ṣalla, exécuta de sa main une copie du Qor'ân et l'envoya à la Mekke, « dans le but de se rapprocher d'Allah ». Ibn Ḫaldûn donne une longue description de la reliure de cet exemplaire et du coffret d'ébène, d'ivoire et de bois de santal dans lequel il fut enfermé. Plus tard, le même Abû 'l-Ḥasan rédigea une copie d'un second Qor'ân, qu'il envoya à Médine, et une autre, destinée à Jérusalem, que la mort l'empêcha de terminer (1). Ce fut un sentiment analogue qui incita, sans doute, Abû Zaïyân à imiter son illustre prédécesseur mérinide.

D'ailleurs, par une coïncidence qui ne manque pas d'être curieuse, le chroniqueur et-Tanasî, qui a consacré au petit prince zaïyânite une page de son *Naẓm ed-dorr wa'l-'iqiân*, vient, sans qu'il soit besoin de solliciter son texte, appuyer le caractère d'authenticité du Qor'ân de Tlemcen et augmenter encore sa valeur de pièce de collection. Il rapporte, en effet, qu'Abû Zaïyân « fit de sa main auguste plusieurs copies du Qor'ân, une copie du *Ṣaḥîḥ* d'el-Boḫârî et plusieurs copies du *Kitâb eš-šifâ'* d'Abû 'l-Faḍl 'Iyyâḍ; il consacra toutes ces copies comme *ḥobûs* et les déposa dans la bibliothèque qu'il fonda dans la partie antérieure de la grande mosquée de Tlemcen la bien gardée (2) ». D'autres détails, fournis au même endroit par et-Tanasî, représentent le prince copiste sous des traits pacifiques. Il fut plus un ami et un protecteur de la science islâmique qu'un sultan belliqueux. Il composa lui-même un traité de ṣûfisme et échangea des cadeaux avec le sultan d'Égypte eẓ-Ẓâhir Barqûq († 801 H.).

Abû Zaïyân apporta un soin tout particulier à l'établissement de sa copie du Qor'ân. Son écriture est d'un type calligraphique remarquable; elle présente tous les caractères de la cursive si vigoureuse de la belle époque maghribine, dont on admire encore aujourd'hui la netteté et la robuste élégance sur les épigraphes des médersas de Fès et de Salé et du cimetière royal de Ṣalla. On remarquera, sur la page reproduite, la façon dont le copiste a bouclé ses *nûn* et ses *qâf* et l'ampleur un peu lourde de ses *ṣâd*, *ḍâd* et *kâf*. Les titres des sourates sont écrits en lettres kûfiques; le nom d'Allah et ses qualificatifs, en grosse cursive dorée; les versets sont séparés par des fleurons trilobés qui s'enlèvent en traits bleus sur fond d'or. Tous les signes vocaliques sont marqués à l'encre rouge, tandis que les *tašdîd* et *sokûn* apparaissent en bleu. Deux décors géométriques polychromes, assez confus et très pâlis, occupent les rectos du premier et du dernier feuillet. Enfin,

(1) Cf. Ibn Ḫaldûn, *Kitâb al-'Ibar. Histoire des Berbères*, éd. de Slane, t. II, Paris, 1851, pp. 392-4.

(2) Cf. et-Tanasî, *op. cit.*, p. 90.

des motifs floraux, avec inscriptions kûfiques, servent à indiquer le début de chaque *ḥizb*, ou soixantième partie du Qor'ân, et, alternativement, les dixièmes et les cinquièmes de chacun de ces *ḥizb* (1).

Le cartouche final n'est pas de la même écriture que le reste du manuscrit. Il est probable que le sultan en confia l'exécution, ainsi que celle des ornements floraux et la décoration des pages du début et de la fin, à quelque enlumineur de Tlemcen. Cet artiste, assez gauche d'ailleurs, écrivit au pinceau les lettres d'or de l'inscription. Peut-être, aussi, lui laissa-t-on le soin d'en établir le texte lui-même : il est infiniment probable que, dans le cas contraire, Abû Zaïyân aurait accolé à sa *konia* et à son nom l'indication de sa filiation, et aurait jugé préférable de se donner un titre modeste, comme, par exemple, celui de *'abd rabbih*, « esclave de son Dieu », plutôt que celui d'*âmîr el-moslimîn*, auquel, vraisemblablement, il n'avait qu'un droit limité.

On peut se demander, pour terminer, comment ce Qor'ân, affecté, si l'on en croit et-Tanasî, en donation *hobûs*, à la grande mosquée de Tlemcen, a fini, en perdant sa destination primitive, par arriver au Maroc. Bien qu'il soit difficile de répondre à cette question, il ne semble pas impossible qu'emporté, au moment de l'occupation française de Tlemcen, par l'un des nombreux habitants de cette ville qui émigrèrent dans l'empire des Chorfa, le pieux legs d'Abû Zaïyân ait circulé entre les mains de gens qui ignorèrent sa valeur, jusqu'au jour où il échoua dans la boutique du libraire arabe de Casablanca, chez lequel il a été fortuitement découvert.

Rabat, 28 février 1921.

E. LÉVI-PROVENÇAL.

(1) A l'heure actuelle, au Maroc, on divise plutôt les *ḥizb* en quarts et huitièmes

GRAFFITI DE CHELLA

La vieille enceinte de Chella, tout près de Rabat, dont l'intérêt a été maintes fois signalé, attend encore l'étude détaillée qu'elle mériterait : sa grande porte notamment est une des plus admirables productions de l'art mérinide. Nous voudrions, dans cette courte note, attirer l'attention sur un détail bien minime en apparence, mais qui offre cependant un certain intérêt. De curieux *graffiti* se trouvent à l'intérieur de cette porte, et représentent d'anciens vaisseaux.

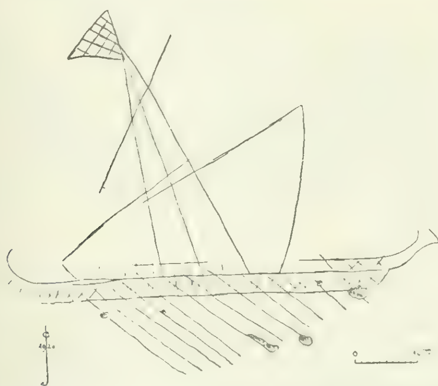


Fig. 1. — Galiote barbaresque. En tête du mât, le couffin ou gabie.

Coudée, ainsi qu'il est de règle, la porte est recouverte d'une terrasse à laquelle on accède par un escalier dont l'ouverture est située en retrait au fond du coude. Cet escalier grimpe dans la tour nord, en tournant autour d'une chambre intérieure dans laquelle on ne peut pénétrer, pas plus d'ailleurs que dans celle de l'autre tour.

Si l'on s'engage dans cet escalier, on aperçoit, au quatrième tournant, à droite, et à hauteur d'homme, le dessin d'un premier vaisseau (fig. 1), gravé au trait dans le crépi qui recouvre la muraille. Un peu plus loin, l'escalier — dont un effondrement rend l'ascension assez

malaisée — se divise en deux branches. L'une, celle de gauche, conduit à la terrasse qui recouvre la porte; l'autre, celle de droite, mène à une sorte de petit couloir voûté, terminé par un escalier de quelques marches qui descend vers le chemin de ronde du rempart. Arrivé à ce couloir, on a, à sa gauche, une baie qui donne accès dans la chambre supérieure de la tour nord; et à sa droite, une paroi où sont dessinés plusieurs autres vaisseaux, aux lignes souvent enchevêtrées. Deux sont particulièrement nets (fig. 2 et 3).

Ces deux dessins devaient être, il y a quelques années, dans un admirable état de conservation; mais le vandalisme de nos compa-



Fig. 2. — Galiote barbaresque (ordinairement 15 à 18 bancs de rameurs).

triotes, imités de plus en plus par les musulmans, a couvert la paroi de graffiti nouveaux, noms propres, numéros matricules, dates, prénoms accolés, cœurs percés d'une flèche, et autres inscriptions ou insignes qu'il est d'usage de graver sur les monuments de ce genre. Sans doute, pour quelque archéologue de l'avenir, présenteraient-ils grand intérêt; mais, pour l'instant, leurs lignes blanches viennent de la plus fâcheuse manière brouiller les lignes patinées des vieux vaisseaux, et, par endroits, les faire disparaître.

Dans la tour sud, de l'autre côté de la terrasse surmontant la porte, en un ou deux points du couloir symétrique à celui dont il vient d'être question, et aussi dans la baie qui donne accès à la chambre supérieure, on croirait retrouver des vestiges de graffiti semblables aux premiers. Mais le mauvais état du crépi n'en a laissé subsister que des fragments trop incomplets pour que la forme même des vais-

seaux puisse apparaître nettement. Il en est de même de quelques traces qui se voient en différents points de l'escalier.

Tenons-nous en donc aux navires bien visibles (1).

Le plus récent (fig. 3) — l'un de ceux du couloir — assez grossièrement dessiné, est un vaisseau européen du xviiie siècle, genre frégate, voguant toutes voiles déployées, sauf les basses voiles du grand mât. La coque semble divisée en deux zones; le beaupré est exagérément développé; au sommet du mât de misaine flotte un pavillon quadrangulaire.



Fig. 3. — Vaisseau européen du xviiie siècle, genre frégate.

Les deux autres vaisseaux sont plus intéressants. Ce sont deux spécimens des galiotes barbaresques du xviie siècle, les navires que montaient les fameux corsaires de Salé. Rapides et légers, marchant à la voile ou à la rame — ils avaient d'ordinaire de quinze à dix-huit bancs de rameurs — ils se prêtaient admirablement à la guerre de course. La coque du premier (fig. 1) — celui de l'escalier — est divisée en deux zones; deux vergues, dépourvues de voiles, traversent son mât. Au sommet de celui-ci l'artiste a dessiné un triangle quadrillé : ce n'est pas une flamme, mais bien plutôt, représenté à une échelle exagérée, le *couffin* ou *gabie*, sorte de corbeille en lattes légères très-

(1) Par l'intermédiaire de M. Augustin Bernard, professeur à la Sorbonne, nous avons pu, ainsi qu'il nous est arrivé déjà en semblable circonstance, soumettre les dessins de ces navires à M. de La Roncière. Nous lui sommes, cette fois encore, redevables de précieuses informations, dont nous le remercions bien vivement.

sées, attachée en haut du mât : observatoire pour l'homme de vigie, et, en cas de combat à l'abordage, emplacement dominant, d'où il était aisé de cribler de projectiles le pont du navire ennemi.

La seconde galiote (fig. 2) — dans le couloir — est un peu plus soigneusement dessinée. Sa coque, également basse sur l'eau, se partage en trois zones. La zone inférieure est simplement délimitée par les lignes du dessin; celle du milieu est marquée par des traits inclinés, la plus haute par une ligne brisée. Des rames plus nombreuses sont figurées au dessous. Le mât est dépourvu de gabie ou de pavillon; mais sa vergue porte une voile larguée.

Quels sont les auteurs de ces dessins? Rien ne prouve ici, comme on peut le supposer ailleurs, que ce soient des esclaves ou des mercenaires chrétiens. Les Marocains, à toutes les époques, ont aimé dessiner des vaisseaux (1); il n'est donc pas invraisemblable de penser que ceux-là mêmes qui montaient les navires de course pouvaient se plaire à les représenter.

Un autre problème se pose à propos de ces graffiti. Les dessins de ce genre se retrouvent d'ordinaire là où se tenaient des hommes de garde, aux loisirs nombreux : remparts des villes, qasbah, lieux de garnison divers. Or, au XVIIIe siècle, Chella était depuis longtemps en ruines. Aujourd'hui, sur la terrasse de la grande porte, on rencontre souvent quelque musulman; il se repose et contemple l'horizon. Les Rbati, en ce temps-là, venaient-ils déjà flâner dans les ruines de Chella; ou bien avait-on placé dans la porte quelque petit poste, pour veiller sur les jardins établis dans l'enceinte, et sur le sanctuaire où dorment les souverains mérinides? Ce n'est point impossible.

Mais, dans tous les cas, en ce pays qu'ils rendirent si tristement célèbre, il n'est pas indifférent de retrouver, gravée le long des vieux murs, la trace des corsaires d'autrefois.

J. CAMPARDOU & Henri BASSET.

(1) Ici même (*Archives Berbères*, 1917) nous avons étudié les navires gravés sur les murs du Bastioun, à Taza. Car on en trouve aussi dans l'intérieur des terres : ainsi à Meknès, à Moulay Idris. Ils sont naturellement plus nombreux dans les villes maritimes. A Mehedia, il en existe de beaux spécimens. A Salé on en trouve, grossièrement figurés, à l'intérieur de la grande porte du Mellah; à la qasbah des Gnaoua, à quelques kilomètres au nord de Salé, il y en a toute une série très exactement dessinés. M. le Dr Huguet en a promis la publication prochaine, ainsi que de ceux que l'on voit à l'intérieur de la qasbah des Oudaïa, à Rabat. Ce goût ne s'est pas perdu. Le mur extérieur de cette dernière qasbah supporte d'innombrables flottes, qui ne remontent pas à plus de quelques dizaines d'années. Seulement, la technique, si j'ose dire, a changé : ces vaisseaux ne sont plus gravés; ils sont dessinés au charbon. D'autre part, le navire, très stylisé, est un motif décoratif assez fréquent sur les faïences anciennes de Fès.

Communications

SIDI HAMED OU MOUSSA DANS LA CAVERNE DU CYCLOPE

« Parvenus aux confins du monde, Sidi Hamed Ou Moussa (1) et son compagnon de voyage accrochèrent à une étoile le petit sac de cuir renfermant leurs provisions de route. L'étoile disparut emportant le sac et les deux voyageurs se prirent de querelle. Un étranger que le hasard de la route conduisit dans leurs parages s'informa de l'objet de leur querelle et leur dit : « Ne vous disputez point! Passez ici le reste de la nuit et quand, au matin, l'étoile réapparaîtra vous reprendrez votre sac ! » C'est ce qu'ils firent et, au matin, ils retrouvèrent le sac avec ses provisions intactes.

La nuit suivante, ils s'en furent demander l'hospitalité à un ogre (2) qui habitait dans une caverne profonde où chaque soir, venaient s'abriter de nombreux troupeaux de moutons. « Soyez les bienvenus ! » leur dit-il. Et ayant allumé un grand feu à leur intention, il ajouta : « Que désirez-vous manger? » — « Ce que tu nous offriras » répondirent-ils — « Je vous donnerai de la viande, mais vous m'en

(1) Sidi Hamed Ou Moussa, patron du Tazerwalt est un des saints berbères les plus populaires du Maroc. Ses descendants désignés sous l'appellation de Oulad Sidi Hamed Ou Moussa sont connus dans toute l'Afrique du Nord, voire même en Europe. Montreurs de singes, charmeurs de serpents, bouffons, prestidigitateurs et surtout acrobates et équilibristes fameux, ils voyagent organisés en petites troupes donnant çà et là des exhibitions aux carrefours des rues et sur les places publiques. Les curieux attirés par les tambourins et les flûtes de l'orchestre qui les suit, se rangent en cercle au milieu d'eux et assistent à leurs exercices d'acrobatie qu'interrompent par moment des quêtes suivies d'invocations à l'adresse du saint.

Les Oulad Sidi Hamed Ou Moussa portent rejetée en arrière une longue chevelure, ont les lèvres et le menton rasés, sont parés d'un grand anneau d'argent pendant à l'oreille gauche et vêtus d'un vêtement à larges rayures blanches, noires ou rouges rappelant assez le maillot des montreurs de tours de nos cirques. Ils emploient entre eux le berbère qui est leur langue maternelle et font, en outre, usage d'un argot professionnel qui a été étudié par Quedenfeldt in *Die Corporationen der Ulad Sidi Hammed u Mussa und der Orma im südlichen Marokko*. De Sidi Hamed Ou Moussa lui-même on sait peu de chose; mais autour de son nom devenu fabuleux sont venues se grouper un certain nombre de vieilles légendes dont quelques-unes présentent un intérêt folklorique de premier ordre. Telle est, je crois, celle que je donne dans mon « Cours de berbère marocain » sous le titre de « Sidi Hamed Ou Moussa dans la caverne de l'ogre ». L'ayant rapportée en berbère j'ai cru bon d'en donner ci-dessous la traduction.

(2) *Agerzam*.

donnerez aussi ! » dit-il. Les deux hôtes se regardèrent et dirent : « Mais, où en trouverons-nous? » S'étant consultés, ils décidèrent de manger et de s'en rapporter à Dieu pour le reste.

Après le repas, l'ogre leur demanda : « Avez-vous mangé? » — « Oui, dirent-ils » — « Et moi, non, répartit le monstre, donnez-moi l'un d'entre vous ! » — « Volontiers, dirent-ils, le sort va désigner celui que tu dévoreras de nous deux ! »

Le sort désigna Sidi Hamed Ou Moussa qui se prépara au sacrifice malgré les supplications de son compagnon qui voulait s'offrir à sa place. Mais, au moment où l'ogre s'apprêtait à le dévorer, Sidi Hamed Ou Moussa, mit au feu la pointe de son long bâton de pèlerin et d'un coup violent le planta dans l'œil unique du monstre. Celui-ci rugissant de colère leur dit : « Vous êtes dans ma caverne et vous n'en sortirez pas; je vais me poster à l'entrée et demain nous nous retrouverons ! »

Le lendemain, Sidi Hamed Ou Moussa et son compagnon égorgèrent deux moutons et s'étant revêtus de leurs toisons ils se mêlèrent au troupeau qui partait au pâturage. Mais le monstre aveugle faisait bonne garde à l'entrée de la grotte; comptant et touchant ses brebis une à une, il ne les poussait dehors qu'après les avoir reconnues.

Cependant, grâce à leur stratagème, les deux voyageurs réussirent à tromper sa vigilance et à échapper à sa vengeance. Quand ils furent sortis, ils enlevèrent leur toison et s'en servirent pour frapper le cyclope : « C'est ainsi, dirent-ils, que tu traites l'hôte (de Dieu) qui passe la nuit chez toi ! » Puis ils s'enfuirent. »

La première partie de ce récit figure, avec des variantes nombreuses, dans d'autres légendes de saints. La seconde, par contre, est, je crois, jusqu'ici inédite. Qu'on remplace le nom de Sidi Hamed Ou Moussa par celui d'Ulysse, qu'on donne à l'agerzam berbère le nom de Kiklôps, on aura dans ses épisodes essentiels toute l'aventure d'Ulysse dans la caverne de Polyphème. Il n'est pas jusqu'au trait final du récit chleuh qui n'ait sa ressemblance avec le récit homérique : « Kyklôps, dit Ulysse quand il fut éloigné de la distance où porte la voix, Kyklôps, tu n'as pas mangé dans ta caverne creuse, avec une grande violence, les compagnons d'un homme sans courage, et le châtiment devait te frapper, malheureux ! toi qui n'as pas craint de manger tes hôtes dans ta demeure. C'est pourquoi Zeus et les autres Dieux t'ont châtié. »

Mais par quelle voie le récit est-il parvenu jusqu'aux Berbères?

E. Laoust.

NOTE SUR LA KASBAH DE MEHDIYA.

I. — Situation générale.

L'ancienne Kasbah de Mehdiya, placée sur un éperon rocheux qui domine l'estuaire du Sebou, n'a pas subi de changements importants depuis l'occupation française (1911). On peut seulement constater que l'état d'abandon dans lequel nous avons trouvé ces ruines, il y a dix ans, n'a cessé de s'accentuer.

Les indigènes qui habitaient la Kasbah, au nombre de plusieurs centaines, ont été expulsés; ils ont établi un douar à un kilomètre de la porte de l'Est, dans la direction de Kénitra. Jusqu'en 1917, des troupes du corps d'occupation ont campé dans les murs, en nombre variable. Les traces de leurs installations provisoires se voient partout. La Marine militaire a assuré jusqu'en 1919 les services de la direction du port et du pilotage pour Mehdiya et Kénitra. Mais le petit regain d'activité qu'avait donné à Mehdiya la présence de ces troupes, a disparu lorsque les établissements militaires ont été supprimés ou transportés à Kénitra. Actuellement, la Kasbah est habitée seulement par le caïd el-Mahjoûb, les douaniers et les pilotes de l'entrée du Sebou.

Cependant, il semble que Mehdiya soit sur le point de s'éveiller de son sommeil séculaire. Au cours de l'année 1921, la Société des Ports Marocains compte achever la voie normale de Kénitra à Mehdiya, qui fera de ce petit port la tête de ligne du Maroc occidental. Des travaux de port considérables — dont le devis s'élève à 30 millions — seront commencés à la fin de l'été. Enfin, des observateurs désintéressés estiment que, si ces travaux sont couronnés de succès, le port de Mehdiya ne cessera de se développer à côté de celui de Kénitra, et verra renaître l'activité commerciale qu'il paraît avoir connue au XVI[e] siècle. Pour ces différentes raisons, on peut penser qu'une population nombreuse d'ouvriers et de manœuvres ne va point tarder à se concentrer à Mehdiya. L'ancienne population indigène deviendra moins stable, plus mélangée, et le souvenir des traditions locales, déjà un peu effacé dans les mémoires, ne tardera pas à disparaître.

Il est donc grand temps de procéder méthodiquement à l'inventaire archéologique de ces ruines, et de rassembler les traditions et les légendes indigènes. Les renseignements ainsi recueillis permet-

tront certainement de préciser plusieurs points de l'histoire locale qui n'ont pas été éclaircis jusqu'à ce jour (1).

II. — État actuel.

La Kasbah de Mehdiya est entourée d'un mur continu, protégé par un fossé simple ou double. L'enceinte est percée de deux portes, l'une vers Kénitra (porte monumentale de construction arabe), l'autre vers la mer, de construction espagnole. La porte monumentale possède deux inscriptions qui ne paraissent pas avoir été relevées. Dans l'intérieur de la Kasbah se trouvent : une dizaine de masures, boutiques et foundoûqs, qui tombent en ruines; la maison du caïd el-Mahjoûb; les habitations des pilotes et douaniers; et, enfin, une grande maison ruinée, dite Palais du Sultan, attribuée à Ali er-Rifi, qui l'aurait fait construire à son usage à la fin du XVIIe siècle. Près de cette maison se trouvent divers souterrains qui ont été utilisés comme silos, prisons, poudrières, etc...

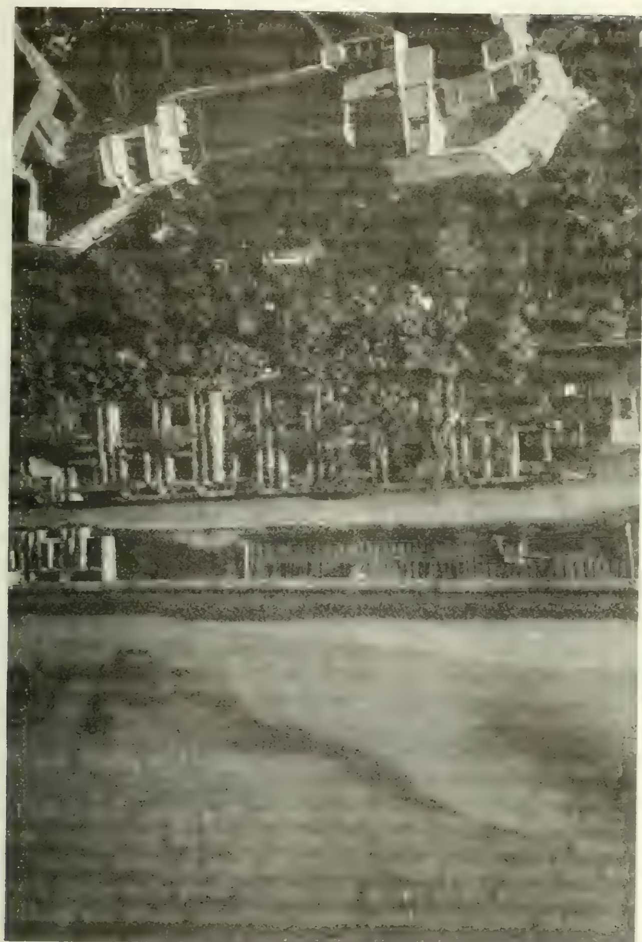
L'extrémité ouest de la kasbah, qui défend l'entrée du Sebou, présente l'aspect d'une citadelle menaçante. Elle renferme vraisemblablement des souterrains ou des casemates intérieures.

Le glacis du côté N.-O. de la forteresse, en bordure de l'oued, est complètement effondré. Un fragment d'une belle inscription espagnole se trouve encastré dans le pied du rempart; la pierre gravée a été débitée et utilisée par les constructeurs arabes. On lit sur cette inscription le nom de Cristoval Lechuga, Maître de camp, qui commandait l'artillerie du corps expéditionnaire espagnol, en 1617 (2).

Entre le pied de la Kasbah et le bord de l'oued Sebou, s'étend une bande de 200 m. de longueur sur 40 m. de largeur environ. Cette surface est en partie occupée par des constructions massives dont l'usage et l'origine sont inconnus. Ces constructions sont constituées par une série de compartiments carrés, complètement isolés les uns des autres et protégés chacun par un double mur. La photographie aérienne ci-contre montre au premier coup d'œil la disposition régulière de l'ensemble. L'épaisseur des murs est de un mètre, et la hauteur maximum est de 8 mètres environ. Sur le crépi des murs intérieurs se trouvent des dessins de frégates, de galères, d'embarcations du XVIIe ou du XVIIIe siècles, tracés d'une main habile. On distingue aussi plu-

(1) Cf. Notice sur Mehdiya dans [illegible] du Maroc, Rabat et sa région, t. II.

(2) Cf. Manuel Castellanos, *Historia de Marruecos*, 3e éd. Tanger, 1898, p. 90.



Mehdiya. — Vue aérienne.
(De bas en haut : Sébou, Silos, Kasbah

sieurs graffiti arabes et des traces d'aménagements intérieurs, propablement récents. Les murs sont en tabia très compact et résistant. Des morceaux de marbre et de poteries apparaissent çà et là, pris dans le mortier. M. Lévi-Provençal a trouvé dans l'un de ces compartiments un fragment de moulin vraisemblablement romain.

Un mur d'enceinte a protégé, sur les quatre côtés, cet ensemble de constructions qui paraît avoir été relié directement à la citadelle par un passage souterrain, aujourd'hui obstrué. L'enceinte se termine par la mer par un petit bastion fortifié, actuellement occupé par les services du pilotage. Quelques canons espagnols du XVIIe siècle sont abandonnés à l'entrée de ce bordj. A l'extrémité opposée de l'enceinte, vers l'Anse des Barcassiers, une petite porte est pratiquée dans la muraille : elle porte plusieurs graffiti, en particulier une fleur de lys bien dessinée.

Des ossements humains, recouverts de boulets, ont été trouvés récemment à une extrémité de l'enceinte inférieure.

Il y a lieu de signaler enfin, dans la Kasbah, près du château d'Ali-Rifi la présence d'un siyyid, Sidi Samba, sur le compte duquel circulent plusieurs légendes.

Sur le plateau, à l'extérieur des murs, se trouvent plusieurs koubas en mauvais état.

III. — Recherches a faire.

Nous nous proposons de continuer méthodiquement nos investigations à Mehdiya, dans la mesure de nos moyens, en faisant porter tout particulièrement notre attention sur les points suivants :

a) *Porte monumentale* : lever d'un plan, estampage des inscriptions;

b) *Château d'Ali er-Rifi* : lever d'un plan, âge relatif des différentes parties, souterrains voisins;

c) *Citadelle, enceinte fortifiée* : lever d'un plan, âge relatif des différentes parties, recherche des inscriptions ou des pierres remarquables qui pourraient avoir été utilisées dans la construction;

d) *Constructions de la partie inférieure* : lever d'un plan, disposition générale, aménagements, usage probable, étude des graffiti et des dessins, examen des murs (fragments hétéroclites qui pourraient permettre de préciser l'époque de la construction);

Ces diverses recherches seraient facilitées si les constructions les plus intéressantes de Mehdiya étaient classées comme monuments historiques.

e) *Etude des traditions locales relatives à la ville de Mehdiya* : Les indigènes habitent Mehdiya depuis 230 ans au maximum, et dans des conditions d'isolement et de stabilité qui paraissent favorables à la conservation des traditions. Les enquêtes que nous ferons nous permettront peut-être d'atteindre des événements locaux du XVIIIe siècle.

f) *Étude des saints locaux* : Sidi Samba, el-Ghâzi, etc.

Cette étude ne paraît pas avoir été tentée jusqu'à ce jour.

Kénitra, janvier 1921.

R. MONTAGNE.
Lieutenant de vaisseau.

Bibliographie

Henri MASSÉ. — *Essai sur le poète Saadi*. Paris, Geuthner, 1919, in-8°, 271-LVII p.

Bien que ce livre n'ait qu'un rapport assez éloigné en apparence avec le monde occidental dont s'occupe spécialement cette revue, je m'en voudrais de ne pas le signaler brièvement aux lecteurs d'*Hespéris*. *Saadi* est en effet l'un des plus grands poètes de l'Islam, un de ceux dont la renommée s'étendit le plus loin; et, d'autre part, l'auteur de cette étude est bien connu à Rabat, où il a professé pendant près de deux années : c'est même pendant son séjour à l'École Supérieure d'Arabe et de Berbère, que M. H. Massé a rédigé son livre. J'ajoute que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vient d'en reconnaître récemment le mérite en lui décernant l'un de ses prix.

Saadi, né à Chirâz, capitale du Fars, en 1184 (580 hég.) quitta de bonne heure sa ville natale, et n'y revint que fort âgé. Entre temps, après de longues années d'études passées à la medersa Nizamiyah de Baghdad, le poète mena une vie assez aventureuse, que son biographe s'efforce de reconstituer en se servant des maigres indications disséminées dans les œuvres de Saadi lui-même. Nous ne le suivrons pas dans le détail de ses voyages, que le poète entreprit poussé par son humeur vagabonde, autant que par les événements importants qui se déroulaient autour de lui : c'était en effet l'époque des dernières croisades, et celle de la grande invasion des Moghols. Ces voyages lui firent parcourir presque tous les pays musulmans, et même peut-être quelques autres, des frontières de la Chine aux confins de la Berbérie. Il affirme en effet être venu jusqu'au Maghrib : force nous est d'ailleurs de le croire sur parole; car son passage n'y laissa aucune trace.

Cependant la renommée qui s'attache à son nom n'est pas, à juste titre, celle d'un Ibn Batouta. Né poète, ayant beaucoup étudié et beaucoup voyagé, beaucoup vu et beaucoup retenu, Saadi a consigné le fruit de son expérience dans des vers d'une forme agréable, qu'il était capable d'écrire dans plusieurs langues. C'est en persan qu'il composa ses œuvres maîtresses, le *Goulistân*, le *Boustân*, le *Cahib-Nameh*, lorsqu'il eût trouvé dans sa ville natale de Chirâz un tranquille refuge où s'écoulèrent les années de sa longue vieillesse. Dans l'Occident chrétien, où, depuis deux siècles, ses œuvres, les deux premières surtout — il en existe une infinité de traductions — jouirent presque de la même vogue que

dans l'Orient musulman, on considère généralement Saadi comme un poète lyrique. En réalité, ce fut avant tout un moraliste. Bizarre mélange que sa morale, où les élans mystiques s'unissent aux plus prosaïques maximes, où l'influence de son maître, le grand théologien Souhrawardi, le dispute à son bon sens naturel; au demeurant, morale honnête, bien faite pour attirer à lui les bons esprits de tous les peuples, si même les grâces de son style n'avaient pas suffi à les charmer. De là le durable succès de Saadi.

M. Massé étudie très finement les caractères de cette inspiration et de ce style, comme il le ferait pour un poète occidental. C'est, en matière d'orientalisme, une innovation, et des plus heureuses. On voit se dessiner, au cours de son ouvrage, une image de ce poète persan du treizième siècle, un peu différente peut-être de celle qu'en Europe on aimait à se figurer; Saadi n'est plus un sage de conte oriental, une sorte de Zadig à l'éloquence fleurie, maniérée et charmante; c'est un homme qui a vécu, avec ses petitesses et ses grandeurs; et ses œuvres, dont il avait lui-même fort bonne opinion, représentent assez exactement les tendances et les idées d'un honnète homme en terre d'Islam, à l'époque troublée dans laquelle le sort l'avait fait naître.

Henri BASSET.

Classes des Savants de l'Ifriqîya, par Abû 'l-ʿArab Moḥammed ben Aḥmed ben Tamim et Mohammed ben al Harit ben Asad el Ḫosani, texte arabe publié avec une traduction française et des notes par Mohammed BEN CHENEB, tome LII des *Publications de la Faculté des Lettres d'Alger* (Bulletin de Correspondance Africaine). Un vol. in-8°, xxvi-416 pp. Alger, J. Carbonel, 1920

M. Mohammed Ben Cheneb vient de publier la traduction des *Classes des Savants de l'Ifrîqîya*, dont le texte arabe avait déjà paru au Tome LI de la même collection, d'après un manuscrit qui a fait l'objet d'une notice dans le *J. A. P.*, sept.-oct. 1906.

Ce manuscrit contient trois ouvrages différents, portant tous le titre de *Kitâb Tabaqât ʿOlamâ' Ifriqiya*; ils ont pour auteurs, l'un, Moḥammed ben el-Ḥâriṯ ben Asad el-Ḫošanî, et les deux autres, Abû 'l-ʿArab Moḥammed ben Aḥmed ben Tamîm et-Tamîmî.

Dans une introduction critique, l'éditeur donne la biographie de chacun de ces auteurs de *ṭabaqât* et la liste de leurs œuvres, d'après des sources arabes. Abû 'l-ʿArab naquit à el-Qaïrawân vers le milieu du IIIe siècle de l'H. et mourut en 333/945; el-Ḫošanî naquit dans la même ville à la fin du même siècle et mourut à Cordoue en 371/981.

Ces trois ouvrages, qui, comme l'exige le genre des *ṭabaqât*, doivent être et sont des listes de traditionnalistes rangés suivant le degré de confiance qu'on peut leur accorder (cf. références ap. W. Marçais, *le Taqrib de en Nawawi* extrait du *J. A. P.*, 1902, pp. 240 et 241), constituent en même temps un recueil de biographies anecdotiques des savants les plus célèbres qui ont vécu à el-Qaïrawân et à Tunis, depuis la conquête musulmane jusqu'à la première moitié du IVe siècle de l'H. On conçoit, dès lors, l'intérêt historique que présentent ces ouvrages, surtout

pour ce qui a trait à la conquête de l'Ifrîqîya.

La traduction, établie de main de maître par M. Ben Cheneb, est accompagnée de l'incomparable appareil de notes bio-bibliographiques qui fait de tous les ouvrages de l'éditeur des répertoires littéraires de première valeur (ainsi, pour le Maroc, son *Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjâza du Cheikh ʿAbd el-Qâdir el-Fâsy*, Paris, 1907). Une bibliographie, un index des noms de personnes qui ne comprend pas moins de quarante pages, un index toponymique et un index des ouvrages accompagnent cette traduction des *Ṭabaqât*, qui fait honneur à son auteur et à l'orientalisme français.

E. Lévi-Provençal.

Comte Henry de Castries. — *Les sources inédites de l'histoire du Maroc, 1re série, Angleterre*, t. I. Paris, Ed. E. Leroux, 1918, in-4°, xxxii-575 p.

La grande publication de M. de Castries, un moment arrêtée par la guerre — son auteur lui-même ayant pris le commandement d'un régiment sur le front — se poursuit malgré toutes les difficultés d'impression auxquelles on se heurte aujourd'hui. Déjà, depuis l'armistice, deux de ces gros volumes sont sortis des presses : le premier de la sous-série Angleterre; le cinquième et dernier de la sous-série Pays-Bas (période saâdienne). D'autres ne tarderont pas à voir le jour. Je veux m'occuper ici du premier de ces deux volumes. Il contient tous les documents relatifs au Maroc, recueillis dans les Archives et les Bibliothèques d'Angleterre, depuis l'année 1540, date de la pièce la plus ancienne trouvée dans ce pays, jusqu'à l'année 1589.

En 1540, les Anglais ne fréquentaient pas encore le Maroc. Leur premier voyage, celui de Thomas Windham n'eut lieu qu'en 1551 (doc. IX). La deuxième moitié du xvie siècle marque le début de la grande expansion de l'Angleterre. Ses navigateurs étaient entrés tard dans la voie des explorations lointaines; ils n'avaient vraiment découvert qu'une seule des grandes routes commerciales nouvelles, la moins praticable peut-être, celle de la Russie par le long détour des mers arctiques; mais ces ouvriers de la onzième heure — comme disait d'eux Jurien de la Gravière, — prétendaient à une large place sur les marchés nouveaux ouverts par leurs devanciers. Nous saisissons sur le vif, dans ce volume, comment ils s'y prenaient pour s'implanter. Ce n'était pas chose aisée. Ils se trouvaient en présence de droits acquis, de concurrents qui n'entendaient pas se laisser évincer par de nouveaux venus. A cette date, la puissance des Portugais au Maroc était en pleine décadence : l'avènement des chorfa avait consommé sa ruine. Des vastes étendues de terrain qu'ils avaient soumises jadis à leur domination autour de Safi, rien ne leur appartenait plus, pas même cette ville. Ils avaient évacué Azemmour; et les *fronteiras* qui leur restaient, Ceuta, Tanger, Azila, Mazagan, étaient autant de citadelles bloquées; la perte de Santa-Cruz du cap d'Aguir — Agadir —

quelques années plus tôt, en 1541, venait encore de leur porter un coup très dur. Mais, de même qu'ils conservaient l'espoir de reconstruire leur empire africain, ils entendaient, tenant toujours quelques-uns des meilleurs ports d'accès, faire du Maroc une sorte de zone d'influence économique portugaise, ou du moins contrôler de très près le commerce fait par les étrangers, et les exclure le plus possible. Ils désiraient moins écarter les concurrents d'un marché fructueux, qu'empêcher la contrebande de guerre, grâce à laquelle les Maures trouvaient armes et munitions pour lutter contre eux. Ils invoquaient, pour rester seuls maîtres, les bulles de partage par lesquelles, à différentes reprises, le pape avait réparti entre les deux grands peuples navigateurs du siècle précédent, les terres nouvellement découvertes. Mais les marchands anglais ne pouvaient admettre d'être exclus du monde. Ils passèrent outre, soutenus par leur gouvernement. Pendant ce temps, on négociait officiellement, sans pouvoir se mettre d'accord, jusqu'au jour où la désastreuse expédition de dom Sébastien, en 1578, mit fin aux espérances et aux prétentions portugaises sur le Maroc. Les marchands anglais purent désormais échanger leur drap contre le sucre, l'or ou le salpêtre, sans se heurter à d'autres difficultés que celles qui venaient du pays, de ses lois, et d'eux-mêmes.

Car l'entente était loin de régner entre les négociants anglais au Maroc, qu'ils trafiquassent pour leur propre compte, ou qu'ils fussent les agents de riches marchands de la Cité voire de personnages haut placés. Au lieu de l'union, si nécessaire dans un pays où le commerce était soumis à tant d'incertitudes, c'était au contraire une concurrence acharnée, souvent déloyale, toujours maladroite. Parmi ces documents, nombreuses sont les doléances de marchands honnêtes et expérimentés — ou se prétendant tels — contre des concurrents assez malavisés pour avilir sur le marché marocain les produits anglais, ou assez dépourvus de scrupules pour capter les bonnes grâces du chérif en lui fournissant de la contrebande de guerre, et obtenir de lui, en échange, des privilèges qui sont autant de passe-droits; contre les agents des grands personnages, arrogants vis-à-vis de leurs compatriotes, et mettant à profit, pour les écraser, leur situation et leurs protections. Il n'est mauvais tour qu'on ne se joue; et les haines sont si vives qu'on en arrive à soupçonner un des trafiquants anglais d'avoir empoisonné son rival. Le sultan ne dédaignait pas de mettre à profit ces dissensions, et les Juifs surtout en tiraient parti. Intermédiaires obligés, ils étaient devenus peu à peu les véritables maîtres du marché, tarifant les denrées à leur fantaisie, et leur situation instable, exposés comme ils l'étaient à la cupidité du chérif et de ses agents, n'était pas sans dangers pour les commerçants chrétiens : aussi mauvais payeurs que les Musulmans, ils étaient en outre perpétuellement sous le coup d'une banqueroute.

En 1585, à l'instigation du comte de Leicester, un des principaux conseillers de la reine Élisabeth, fortement

intéressé dans le commerce avec le Maroc, les marchands anglais en relations avec ce pays furent groupés en une compagnie à privilège exclusif. Ce fut la *Barbary Company*, instituée sur le modèle des grandes associations commerciales, nouvelles alors, et dont quelques-unes, par la suite, devinrent célèbres : telle la fameuse Compagnie des Indes, à laquelle l'Angleterre est redevable de son empire asiatique. Mais la Barbary Company n'eut pas ce destin brillant : instituée pour douze ans, elle ne fut jamais renouvelée. La plupart de ceux mêmes qui en faisaient partie lui étaient, dès avant sa naissance, résolument hostiles : ils voyaient en elle non un surcroît de force, mais une limitation à leur initiative individuelle, garantie pourtant en principe, et un prétexte à de constantes ingérences officielles. Aussi l'institution de cette compagnie ne fut-elle d'aucun remède : elle n'eut même pas l'autorité nécessaire pour faire reconnaître son privilège par tous; elle ne rétablit pas l'union entre les commerçants qui la composaient. A la fin du XVI[e] siècle, la situation n'était pas encore extrêmement brillante.

Là s'arrêtent les documents qui nous sont aujourd'hui livrés. On sait la place que tient maintenant le commerce anglais au Maroc : il est singulièrement instructif d'en étudier les débuts. Ils nous enseignent comment la tenacité anglaise sait d'abord s'imposer, puis résister aux déboires successifs; cela dépasse la portée de l'histoire locale. Mais il y a aussi dans ce volume autre chose que des documents relatifs aux débuts du commerce anglais au Maroc. La puissance militaire de ce pays, quelque peu revivifiée depuis l'avènement des chorfa, n'était point négligeable; les circonstances en firent alors un élément de la politique européenne. Le chérif était nécessairement l'ennemi des nations qui habitaient la péninsule ibérique : aux pays en lutte avec l'Espagne de Philippe II, Pays-Bas et Angleterre, il apparaissait comme un allié naturel. L'entente avec un prince musulman contre une nation chrétienne était moins sévèrement jugée depuis que François I[er] avait donné l'exemple en s'alliant au Grand Turc contre l'Empereur; et les scrupules des protestants étaient à cet égard moins vifs que ceux des catholiques. En 1577, la reine Élisabeth envoyait au sultan une ambassade officielle, première amorce d'une alliance entre les deux états. Après la mort de Moulay 'Abd el-Malek, à la bataille d'el-Qsar el-Kebir (août 1578), les négociations furent reprises avec son frère et successeur Moulay Ahmed el-Mansour. L'on s'accorda parfaitement — en paroles du moins, car dans la réalité, l'alliance fut loin de donner ce qu'on en aurait pu attendre : elle fut même d'un effet presque nul. A son habitude le makhzen promit beaucoup, ne donna rien, et ne reçut pas davantage. Les raisons s'en discernent assez aisément : il faut les chercher dans les circonstances, et aussi dans l'habileté de la politique espagnole. Si le sentiment populaire marocain était absolument hostile à l'Espagne, au point que la défaite de l'invincible Armada fut fêtée à Marrakech comme une victoire nationale, le makhzen était tenu à une

politique plus circonspecte. Le roi d'Espagne et le sultan avaient un adversaire commun, les Turcs : c'étaient, pour ce dernier souverain, tantôt des protecteurs gênants, et tantôt des ennemis déclarés; en tous temps, des conquérants possibles. Moulay Ahmed voulait pouvoir compter, le cas échéant, sur l'appui de Philippe II; et le roi d'Espagne redoutait qu'une entente entre Marocains et Turcs ne donnât à ceux-ci des bases navales toutes proches de ses côtes. Pour une autre raison encore, les deux souverains avaient partie liée. Philippe II entretenait en Espagne le fils et le frère de Mohammed el-Mesloukh, le sultan renversé par Moulay ʿAbd el-Malek : compétiteurs qu'il pouvait à tout instant lancer sur Moulay Ahmed. En revanche, lorsque dom Antonio, prétendant à la couronne de Portugal que Philippe II venait d'hériter, s'était adressé au sultan pour soutenir ses droits — quel renversement des rôles depuis l'expédition de dom Sébastien! — Moulay Ahmed s'était bien gardé de le décourager; et l'aide qu'il avait promise pouvait toujours devenir effective. D'où nécessité de se ménager mutuellement.

Les fluctuations de cette politique se traduisent de curieuse manière dans les relations anglo-marocaines. Dans le grand duel entre l'Espagne et l'Angleterre, le makhzen se montre volontiers accommodant avec la puissance qui l'emporte. Tout le temps que se prépare la grande Armada de Philippe II, il reste, vis-à-vis de l'Angleterre, sur une prudente réserve; après la défaite de l'expédition, il est beaucoup plus affirmatif dans ses projets d'alliance avec Élisabeth et dans ses promesses de secours à dom Antonio, que soutient le gouvernement de la Reine. Lorsqu'à son tour le débarquement de Drake au Portugal échoue, le sultan, qui d'ailleurs n'a pas fourni l'aide promise, se refroidit sensiblement à l'égard des Anglais. En somme, les traditions du makhzen et sa politique de bascule ont toujours été les mêmes.

Enfin il est, dans ce volume, un assez grand nombre de documents qui n'ont point trait à la politique de l'Angleterre au Maroc, mais à celle d'autres puissances : renseignements divers, et copies de pièces officielles que ses agents politiques, secrets ou non, faisaient parvenir au gouvernement anglais, originaux venus, d'Espagne surtout, par quelque voie ignorée dans les archives anglaises. Ces documents se rapportent principalement à deux faits : l'expédition de dom Sébastien en 1578, et les négociations par lesquelles Philippe II essaya plus tard d'obtenir du chérif la cession amiable de Larache.

Les documents relatifs à l'expédition de 1578, surtout, sont clairs et nombreux. On voit, à travers ces pièces officielles, croître de jour en jour dans l'esprit du roi de Portugal le désir de la grande croisade contre les Maures, qui fît du Maroc, sinon une terre chrétienne, du moins un état vassal de la monarchie portugaise : dessein dont la réalisation, au siècle précédent, avait pu paraître possible. Très tôt, on entrevoit la forme que dom Sébastien compte donner à son expédition : dès l'époque où Mohammed el-Mesloukh

menait encore la lutte contre son rival ʿAbd el-Malek soutenu par les Turcs, le roi de Portugal songeait à intervenir pour lui donner la victoire, et en retirer le profit. C'était, en soi, une idée sensée : la reprise, sur une plus grande échelle, de la politique de protectorat qui avait réussi autrefois, autour de Safi, avec Yahia ben Tafouf. A mesure que Mohammed perd du terrain, cette idée prend corps; plus le service qu'on lui rendra, si on le rétablit, sera considérable, et plus il sera entre les mains de ses protecteurs. On assiste alors aux efforts de dom Sébastien pour entraîner l'Espagne dans son projet; et au contraire à ceux de Philippe II et de ses ministres, pour détourner le jeune roi d'une entreprise aventureuse. Rien n'y fait; et des documents venus de tous les pays, d'Allemagne aussi bien que d'Italie, nous renseignent sur les grands préparatifs faits par le roi de Portugal, sur les soldats qu'il cherche à recruter en tout lieu; et sur l'émotion que cela fait naître en Europe. Tout est prêt enfin; et dans les rapports qu'envoient alors à leurs gouvernements agents politiques et gens de guerre, on voit percer les inquiétudes que causent aux uns les difficultés de l'entreprise en elle-même, aux autres le manque de préparation de cette immense armée, composée de gens recrutés au hasard, sans cohésion, ne sachant rien de la guerre, surtout de la guerre d'Afrique. On pressent la catastrophe. Et lorsqu'elle s'est produite, quel intérêt prend le billet (doc. CXV) par lequel Philippe II, qui devait tant gagner à ce désastre, en fait tenir à son ministre Antonio Perez, la première et secrète nouvelle!

A travers tous ces papiers, l'histoire revit. Ils font surgir devant nous, avec une rare puissance d'évocation, les époques disparues, parce qu'ils reflètent tous les événements, toutes les préoccupations, toutes les opinions du moment, dans leur diversité et dans le manque de perspective qui est celui de la vie même. Et les choses n'ont pas tant changé, qu'ils ne soient encore parfois d'une actualité saisissante.

Henri Basset.

Gaudefroy-Demombynes. — *Les Institutions musulmanes.* Paris, Ernest Flammarion (Bibliothèque de culture générale), in-12 xii-192 p.

Voici enfin le livre qu'il nous fallait sur l'Islam et ses institutions, le petit livre indispensable, dont l'absence, depuis quelques années surtout, était si regrettable. Au cours de la guerre, et plus encore depuis l'armistice, la France s'est rendu compte qu'elle était une grande puissance musulmane, et que cette force lui créait quelques devoirs, celui notamment de connaître l'Islam. Celui-ci traverse en ce moment, en matière politique surtout, une crise dont son histoire n'offre peut-être point de semblable; il semble qu'il subisse sous nos yeux une brusque évolution, que nous devons suivre avec le plus grand intérêt. Mais si le public français, depuis quelque temps, fait preuve d'une nouvelle et louable curiosité pour les choses islamiques, il était jusqu'ici mal guidé. S'il ne voulait pas s'en tenir aux

élucubrations de journalistes qui, tous, compétents ou non, se croient tenus d'avoir une opinion sur la politique musulmane — la somme d'idées fausses ainsi répandues en France n'a d'égale que celle des erreurs qui se propagèrent de la même manière à l'étranger, et surtout en Angleterre — il n'avait à sa disposition que quelques bonnes mais très partielles études, quelques manuels honorables mais vieillis, et enfin un certain nombre d'ouvrages de vulgarisation récents : ceux-ci, écrits à la hâte par des gens insuffisamment avertis, sont à l'ordinaire tout aussi remplis d'erreurs que les articles de journaux, dont ils forment la substance.

L'auteur de ce volume, M. Gaudefroy-Demombynes, professeur à l'École des Langues Orientales, est un des hommes de France qui connaissent le mieux l'Islam, et qui l'ont le mieux compris, pour l'avoir étudié dans la vie réelle et dans les œuvres de toute sorte que des Musulmans ont produites. Joignant à ces connaissances un don précieux de synthèse et d'exposition, il a dressé pour le public lettré — et les spécialistes mêmes y trouveront beaucoup à prendre — un tableau méthodique des institutions religieuses, juridiques et politiques de l'Islam, dans leur histoire et dans leur état actuel; étudiant tout à tour les dogmes, les pratiques du culte, les conditions sociales des peuples musulmans, leur administration et leur gouvernement; et enfin retraçant brièvement les traits caractéristiques de la science, de la littérature et de l'art musulmans, qui brillèrent, il y a bien longtemps, d'un si vif éclat. Tout cela n'est pas dessiné à grands traits seulement. Le détail futile et agaçant qui tient une si grande place dans les ouvrages de ce genre relatifs à l'Orient, a été avantageusement remplacé par des précisions que l'on n'était guère accoutumé à y trouver. Point de banalités; pas une phrase creuse; chacune porte; on sent en elle le résumé de multiples observations, de multiples lectures; on la devine étayée par une infinité de références que l'auteur, faute de place, n'a pu indiquer à chaque ligne; ou bien elle donne un brusque et lumineux aperçu sur quelque point de psychologie religieuse, et dans ce cas, elle dépasse parfois les limites de l'Islam. Je recommande tout particulièrement ce qui a trait à la prière et au pèlerinage : il est difficile de montrer de manière plus précise et plus saisissante l'importance et le sens de ces deux pratiques fondamentales. Et M. G.-D. enseigne et rectifie dans une forme qui, malgré sa concision, reste partout attrayante et claire.

Il y a beaucoup de choses, on le voit, dans ces deux cents pages. On est seulement tenté de regretter que, bien contre le gré de l'auteur, elles soient si courtes. L'un des défauts de ces bibliothèques de vulgarisation scientifique comme celle dans laquelle a paru ce volume, est de mesurer très parcimonieusement la place à leurs collaborateurs, et d'imposer le même nombre de feuilles à des études extrêmement diverses. Pour répondre à ces exigences matérielles et tirer le meilleur parti possible de l'espace qui lui était concédé, M. G.-D. a dû réaliser un véritable tour

de force. Ce n'aura pourtant point été inutile, si le format maniable de ce volume, qui permet de le vendre à un prix relativement faible, aide à sa diffusion. Il doit être, dans l'Afrique du Nord surtout, où les problèmes islamiques ont une telle importance, non seulement dans toutes les bibliothèques publiques, dans tous les bureaux de l'administration, mais encore entre les mains de chacun.

Henri Basset.

L'Éditeur-Gérant : E. Larose.

Angers. — Imprimerie F. Gaultier

HESPÉRIS

TOME I

Année 1921. *2e Trimestre.*

SOMMAIRE

NOMS DE RÉCIPIENTS A RABAT



ببر *bábbor*, plur. *buábbår*, samovar (fig. 1).

Ce nom désignant aussi un navire à vapeur, on donne quelquefois au samovar le nom de *babbór aṭái* (V. Brunot, *Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé*, Paris, 1920, page 3). Jeu de mots sur la double signification du vocable : quand le samovar fume, on dit : « *lbábbor qálla‛* = le bateau lève l'ancre (litt. met à la voile). »

Le samovar, en cuivre, est de provenance anglaise. Il existe un spécimen de samovar dont le réservoir (*lkérš* = le ventre) est renflé à la partie inférieure. On l'appelle *babûra*. Remarquer que la forme féminine est ici la marque d'un augmentatif et non d'un diminutif comme on s'y attendrait (cf. inf. *ṭâṣ* et *ṭâṣa*); la même remarque est à faire pour *ẓnui* = couteau et *ẓnuîia* = grand couteau.

La cheminée du samovar s'appelle *ẓá‛ba* = tuyau, le robinet *‛anbûb* et la clef du robinet *bĕẓbûẓ*.

bábbor vient de l'espagnol « vapor » = vapeur.

***

باج Voir ci-dessous à l'article باز.

***

باز *baiz*, plur. *bizán*, grand plat de terre vernissé et colorié fabriqué à Fès (fig. 2). Ce vocable, qui relève du dialecte de Fès est connu mais peu employé à Rabat. Syn. à Rabat *qâṣriia*, v. sous قصر. On donne encore au *baiz* l'appellation de *qaṣriia fasiia* = plat de Fès. Les plats coloriés ne sont fabriqués qu'à Fès; il y a quelques années, un artisan de Fès s'étant fixé à Safi y développa l'art de la poterie et enseigna aux potiers l'art d'émailler les vases; depuis Safi a une poterie comparable à celle de Fès.

Lerchundi, dans son *Vocabulario español-arabigo*, Tanger 1892, page 63, à ALJOFAINA donne باج avec le sens de « cuvette européenne pour la toilette »; le باز de Rabat et Fès sert à la nourriture.

Sur l'étymologie de ce vocable, nous n'avons rien de précis. On peut le rapprocher de la racine latine « vas ».

Conf. : Simonet, *Glosario de voces ibericas y latinas usadas entre los Mozarabes*. Madrid, 1888, p. 41 sous Bauç = vase de terre servant à se laver ;

Pedro de Alcala, *Petri hispani de lingua arabica libri duo*, éd. Lagarde, Gottingae, 1883, p. 335, l. 28 ;

Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, 1881, I, p. 40, qui donne à باز le sens de « petite timbale ».

Nous pensons que c'est le mot *bâz* avec le sens de récipient qui servit à former le patronymique juif *Elbaz*. Beaucoup de noms de récipients ont été donnés comme surnoms à des familles : Rabat connaît les familles *qdira*, *ṭebisal*, *ṭâzin*, *ṭifor*, Fès a les *berrada*, les *jbina*, les *bennis* (V. sur ce mot Simonet, ouv. cit. p. 433 à Pennis).

⁂

مبخر *mbâḫra* plur. *mbâḫâr* brûle-parfum (fig. 3).

Cet objet est généralement en cuivre ajouré. Il en existe de toutes dimensions.

V. Beaussier, *Dictionnaire pratique arabe-français*, Alger, 1887, p. 24.

⁂

بدن *bdén* plur. *bdân* récipient de terre cuite vernissé à l'intérieur. On s'en sert pour l'eau et le lait (fig. 4).

⁂

برد *berrâd* plur. *brârĕd*, théière.

Ce vocable est connu avec ce sens dans toute l'Afrique du Nord. Il est aussi employé chez les berbères du Sud Marocain (V. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920, p. 36, l. 2. Le Maroc a fait jadis ses théières en poterie, mais depuis longtemps, il importe les théières de métal d'Angleterre.

berrâda plur. *brârĕd*, gargoulette, alcarazas.

La gargoulette indigène sert uniquement à contenir de l'eau. Le goulot est parfois renflé (fig. 5), parfois droit long et mince. Il y a une ou deux anses. On fabrique aujourd'hui des gargoulettes qui ont la forme des carafes européennes : goulot long et droit sans anse.

Le vocable *berrâda* est connu et employé dans toute l'Afrique du Nord avec des sens variés. V. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, Paris, 1911, p. 228 à l'art. برد. En berbère du Sud marocain, il prend la forme

talberrät (V. Laoust, ouv. cité, p. 36, l. 11). Pris comme nom patronymique, à Fès notamment, le mot emphatise les consonnes *r* et *d* et l'on entend *berrada*. Les Berrada prétendent que leur nom provient de أبرى الرضاء. On sait ce que valent les étymologies indigènes; nous avons indiqué plus haut, à la fin de l'art. بار que les noms de récipients deviennent facilement des noms patronymiques au Maroc.

berrâda était andalou, cf. Pedro de Alcala, ouv. cité, p. 281, l. 9; l'arabe classique l'a adopté; V. Dozy, ouv. cité, I, p. 68. Simonet, ouv. cité, p. 37, estime que ce mot est d'origine latine.

brîrda plur. *ât*, diminutif de *berrâda* désigne un vase assez bizarre à l'usage des enfants (fig. 6). On le porte en bandoulière *ihârfu bih*. A Fès, *demlîz*, cf. Bel, *Les Industries de la céramique à Fès*, Paris, 1918, p. 209.

⁂

برق *brêq* plur. *brâqq*, burette, petit pot en terre vernissée. On y met surtout de l'eau (fig. 7).

Ce mot, en Algérie, prend divers sens : théière du café maure, v. Delphin, *Textes pour l'étude de l'arabe parlé*, Paris 1881, p. 121, note 1. — Aiguière, v. Eudel, *l'Orfèvrerie algérienne et tunisienne*, Alger, 1902. p. 41. — Cohen, dans *Le parler arabe des juifs d'Alger*, Paris, 1912, p. 38, signale *äbriq* avec le sens de « aiguière, pot à eau » et fait remarquer que ce mot, d'origine turco-persane, est ancien dans l'arabe classique.

⁂

برم *borma* plur. *brém*, grande marmite de terre (fig. 8). Comp. *qedra*, marmite ordinaire en terre. *borma* désigne aussi la chaudière du bain maure; pour les ruraux, il désigne une marmite quelconque et pour les marins, le chaudron du calfat, v. Brunot, ouv. cité, p. 8.

Beaussier, ouv. cité, sous برم donne encore le sens de « bassinet d'arme à feu » pour la Tunisie. Lerchundi, ouv. cité, p. 180 sous Cazoleta donne le même sens pour Tanger. Ricard et Bel, *Le travail de la laine à Tlemcen*, Alger, 1913, p. 286, signalent le sens de « chaudron d'une contenance inférieure à une trentaine de litres ». Dozy, ouv. cité, I, p. 77, donne encore les sens de pot de terre pour l'eau (Kordofan), petit vase à conserver l'eau (Égypte), gourde (Nubie) et « lumière d'arme à feu ». Lerchundi, ouv. cité, p. 160, sous Caldera, donne le sens de « grand chaudron à deux anses » et, p. 131, sous Baño, celui de « chaudière de bain maure ».

برمة est connu en arabe classique. L'andalou l'avait avec le sens de « chaudron ou de « chaudière en métal », v. Pedro de Alcala, ouv.

cité, p. 134, l. 33. Au XVIIe siècle, le sieur Mouëtte, dans sa *Relation de la captivité du sieur Mouëtte dans les royaumes de Fez et de Maroc* (Paris, 1683, p. 337) donne *brema* avec le sens de « coquemar ».

⁂

برمل *bermîl* plur. *brâmel*, baril, tonneau.

Ce vocable, avec cette signification est connu dans toute l'Afrique du Nord. L'arabe moderne l'adopte. Ricard et Bel, ouv. cité, p. 287, signalent le sens particulier de « baquet en bois » (à Rabat *b˘stîlia*).

On compare à un baril un homme petit et trapu (*mdaḥdaḥ*).

Ce vocable, d'origine latine, a été étudié par Simonet, ouv. cité, p. 36. Pedro de Alcala ne le signale pas.

⁂

بزبز *berbûz* plur. *bzâb˘z* clef de robinet, celle du samovar particulièrement (fig. 9).

Beaussier ne le donne pas, non plus que Pedro de Alcala. Dozy, ouv. cité, I, p. 81, le signale dans Bocthor avec le sens de « robinet mobile ».

Ce mot est sans doute dérivé de la racine بزّ qui apparaît avec le sens de « mamelle » et de « embouchure de pipe ». cf. Dozy, ouv. cité, I, p. 80.

⁂

بستل *b˘stîlia*, plur. *bsâtel* (avec *t* occlusif), baquet de bois fait d'un tonneau scié en deux.

Les indigènes se servent plutôt de la *ž˘fna* (v. plus loin sous جفن) pour laver le linge.

Le vocable semble particulier à Rabat. Fès ne le connaît pas. Aucun dictionnaire ne le signale. Il semble d'origine espagnole.

⁂

بشّ *b˘šš* plur. *bšâš* cruchon de grès renfermant l'eau-de-vie d'importation européenne.

Est-ce un dérivé de *bûš* (v. plus bas sous بوش) formé comme *m˘ss* = couteau, dérivé de موس?

⁂

بطّ *b˘ṭṭa*, plur. *bṭâṭ*, dim. *bṭîṭa*, petit récipient à huile (fig. 10). On ne le fait plus qu'en fer-blanc. Cet objet devient de plus en plus rare et est remplacé par la bouteille de verre d'importation européenne. On le

suspendait dans la chambre. A Fès on en fabrique encore, cf. Bel, ouv. cité, p. 217.

Proverbes et dictons : *bᵉṭṭa nézleṭ ɛala flạn* = un huilier est tombé sur un tel, c'est-à-dire, il a été l'objet d'une calomnie. — *lfárḥ uulqáṛḥ bᵉṭṭa dzîṭ mɛállqa fkûl biṭ* = la joie et la tristesse (comme) le flacon d'huile, sont suspendues dans chaque maison — *lkdûb lmbaṛṛaq ṭáḥ ṭ lbᵉṭṭa uubqa zzîṭ mɛállaq* = le mensonge évident : l'huilier est tombé mais l'huile est restée suspendue. (*baṛṛaq* = éventer un mensonge, *ṭbaṛṛaq* être pris en flagrant délit de mensonge).

Sur le mot *bᵉṭṭa*, voir Beaussier, ouv. cité, p. 38 « pot à goulot étroit, jarre (Est) ». Lerchundi, ouv. cité p. 50 sous Alcuza donne بَطَّة avec le sens de « huilier ». L'arabe classique connaît بَطَّة avec le sens de « bouteille en cuir ». En berbère, on trouve *tabeṭṭaṭ* signifiant « bouteille ». (Laoust, ouv. cité, p. 36, l. 10)

Sur l'étymologie de ce mot, v. Simonet, ouv. cité, p. 55 sous Botia, et les remarques de W. Marçais, dans ses *Observations sur le Dictionnaire de Beaussier* parues dans le *Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIVᵉ Congrès des Orientalistes*, Alger, 1905, p. 416.

⁂

بوش *bûš* plur. *bụâš* n'est employé que par les ruraux pour désigner la bouteille.

A Fès, *bûš* désigne une gargoulette élégante ornée de dessins faits avec du goudron ou émaillée. Elle est plus haute et plus fine que la *bĕrrâda* (fig. 11). V. Bel, ouv. cité, pp. 94 et 114.

Lerchundi, ouv. cité, p. 168 à l'art. Cantaro, signale *bûš* avec le sens « de pot à deux anses »; Beaussier, ouv. cité, p. 56, donne le sens de « vase en terre qui sert de baratte aux gens des villes »; Dozy, ouv. cité, I, p. 127, indique le sens de « petit tonneau » chez Dombay et donne بوشة = chaudron; Kazimirski *Dictionnaire arabe-français*, Paris, 1860 donne بوش = barrique pour l'Afrique; R. Basset, *Mission au Sénégal*, Paris, 1909, p. 198, donne à بوش le sens de « bouteille » et celui de « calebasse à col court ». A Ouargla بوش = petite jarre.

Simonet, ouv. cité, p. 64, à l'art. Bux, suppose à ce mot une origine latine.

Voir ci-dessus بش.

⁂

بوط *bôṭ*, plur. *bụâṭ*, entonnoir.

Beaussier, ouv. cité, p. 621 signale لبوط avec le sens d'entonnoir ainsi

que محفون, art. حفر ; Lerchundi, ouv. cité, p. 301 donne لمبوط avec le sens d'entonnoir, syn. محقل, et ailleurs avec le sens de creuset. Il ajoute « voz persa ».

A notre avis بوط et لمبوط viennent de l'espagnol « embudo » qui signifie « entonnoir ». V. à ce sujet, Simonet, ouv. cité, p. 63 à l'art. Buth.

ت, et ث

ترب *t'rrabiia*, plur. *āt*, couffin servant au transport de la terre. A Fès, ce mot est devenu le syn. parfait de *qŭffa* (v. sous قفّ) Étym. : de تراب = terre.

⁂

ترد *m'ṭréd*, plur. *mṭâr'd*, plat en terre muni d'un pied (fig. 12), sur ce mot, voir Beaussier, ouv. cité, p. 73, et Dozy, ouv. cité, I, p. 158. *ṭrîd*, à Rabat, désigne une sorte de crêpe.

⁂

تفر *ṭâgra*, plur. *āt*, prend à Rabat le sens de vieil ustensile dont on ne veut plus se servir parce qu'on l'a trouvé un jour souillé d'immondices par les génies. Avec le sens de « poêlon », il est connu comme terme rural.

A Fès, *ṭâgra*, plur. *āt*, désigne un bol spécial en argile, non vernissé, qui sert à donner à boire aux personnes se trouvant dans une chambre mortuaire. La *ṭâgra* est encore employée à Fès pour les oblations d'huile faites aux génies. On ajoute aussi une mèche, on l'allume et l'on obtient une lampe que l'on brûle en l'honneur des génies. Cf. Bel, ouv. cité, pp. 112 et 117.

Sur ce mot intéressant, on consultera Marçais, *Textes arabes de Tanger*, p. 245, qui a étudié son domaine en arabe, Laoust, ouv. cité, p. 36, l. 1 et note 1, qui a approfondi la question au point de vue berbère, et Simonet, ouv. cité, p. 525 sous Tecra qui donne au vocable une origine latine. Voir aussi Marçais, *Observations sur le dictionnaire de Beaussier*, p. 420.

ج

جبن *ž'bbaniia* plur. *žbâb'n*, dim. *žbibniia*, vase en forme de soupière, muni d'un couvercle; il est émaillé, intérieurement et extérieurement, et généralement orné de dessins (Fig 13). On le fabrique à Fès et à Safi. Il sert à contenir le lait qu'on y laisse aigrir, la soupe au riz *ḥarira*,

le beurre etc. Les ẓbbanịia de petites dimensions (Fig. 14 et 15) et celles qui sont en verre ou en porcelaine servent à contenir la menthe destinée au thé; on les pose sur le plateau (m n hwaiẓ ṣṣinia = c'est une des garnitures du plateau à thé). A Fès, le mot prend la forme ẓbbâna, plur. ẓbâbn dim. ẓbîna, et ẓbẹbna; cf. Bel, ouv. cité, p. 205.

Dans le Sud Oranais, جبّنة désigne un pot à lait. A Fès, à Larache, il a le même sens que ẓbbanịia à Rabat. Chez les Berbères du Sud, *tajjebanit* signifie « pot » (V. Laoust, ouv. cité, p. 33, l. 8). Beaussier ne l'indique pas.

Etym : جبن = fromage. ẓbbâna est donc à l'origine un pot dans lequel on fait cailler le lait. Il a la forme فعّال qui, désignant d'abord un métier, a servi à désigner ensuite des outils ou des récipients. La forme dérivée فعّالة est courante à Rabat (cf. ẓllâba et ẓllabịia)

ẓbîna devient un nom patronymique à Fès.

⁂

جفن ẓfna plur. ẓfâni (à Fès, plur. ẓfân), sorte d'auge en bois, en forme de pétrin, servant surtout au lavage du linge. On y prépare aussi le couscous lorsqu'il y a un grand repas à organiser.

Ce mot et cette signification sont valables pour tout le Maroc. Voir : Brunot ouv. cité, p 35; — Beaussier ouv. cité, qui donne « très grande gamelle en bois » ; — Dozy, ouv. cité, I, p. 201, qui signale pour la Kabylie, d'après Daumas, *djefana* avec le sens de « énorme plat en terre »; — Cohen, ouv. cité, p. 154, note 1, qui donne *gefna* avec le sens de « grande terrine ». Le classique a جفنة = grande écuelle.

A Fès, mais non à Rabat, on a : ẓfna d lqalb = extrémité inférieure du sternum, ẓfna d lẹsil = baignoire européenne (a Rabat *bânio*), ẓeff n ɛâl lhwaiẓ = laver des vêtements en les piétinant, d'où ẓeffel(n) lo = lui donner des coups de bâton sur les pieds.

جفنة a donné l'espagnol « Aljofaina » = cuvette pour se laver les mains.

⁂

جمر mĕẓmâr plur. mẓâmar, brasero de terre réfractaire monté sur une armature et un trépied de fer (fig. 18) (cf. *nâfar*, V. sous نفخ). On en fait à Fès entièrement en cuivre, qui sont de véritables objets d'art (fig. 16 et fig. 17).

Le mot مجمار est connu dans toute l'Afrique du Nord. Le classique l'avait avec le sens de « cassolette, encensoir » (cf. *mbâẖra* sous بخر). Il était andalou, V. Pedro de Alcala, p. 119, l. 7.

De l'arabe جمر = braise.

ح

حبس *máḥbes*, plur. *mḥábès*, pot de chambre (fig. 40). V. syn. aux articles طبص، ودح et قلس. A Fès, pot à beurre énorme des épiciers. Cf. Bel, ouv. cit. p. 299.

Lerchundi, ouv. cité, p. 127 sous Bacin, ne signale pas ce mot. Beaussier, ouv. cité, p 103, lui donne le sens de « pot de fleurs » et celui de « sorte de nécessaire pour porter les ustensiles de bain des mauresques » ; le mot est pourtant connu dans le département d'Oran avec le sens de « pot de chambre ». Dozy ouv. cité, I, p. 245, donne : réservoir (Pedro de Alcala), bassin, cuve, baquet, vase, pot, pot de fleurs. Le classique a محبس الماء = réservoir, citerne.

***

حبق *mḥábqa*, plur *mḥábaq*, pot à fleurs. Ce pot, selon qu'il est destiné à être appliqué contre le mur (fig. 52), ou posé à terre, a deux formes différentes.

mḥábqa désigne aussi un motif de broderie.

Beaussier, ouv. cité, à l'art. حبق, donne au mot le sens de « pot de basilic » qui est évidemment le sens étymologique.

***

حلب *ḥıllạb*, plur. *ḥlạl b*, pot de terre vernissé à l'intérieur, dans lequel on trait les vaches (fig. 19). Ce pot sert aussi aux ablutions à la mosquée ou dans les latrines. A l'école coranique, c'est encore un *ḥıllạb* qui contient l'eau destinée à effacer les planchettes. A Fès, comme à Rabat, il sert à plusieurs usages, surtout à contenir de l'eau.

Beaussier, ouv. cité, p. 136, donne au mot le sens de « sorte de pot à deux anses pour boire » et ajoute « حلاب زبدة, un pot de beurre frais » Dozy, ouv. cit, I, p. 314, donne encore « pot de nuit » (Dombay) et « pot dans lequel on presse les olives pour tirer l'huile » (Pedro de Alcala).

Pour le berbère du Sud Marocain, Laoust, ouvr. cité, p 36, l 13, cite *aḥĕllạb* avec le sens de pot à eau, le pot à lait se dit *aœkfel* ou *a ugra*, cf. Laoust, ouv. cité, p 36, ll. 1 et 2.

خ

خبي *ḫábia*, plur *ḫuábi*, jarre en terre cuite. Les jarres destinées à conserver

l'huile, le miel, le beurre, le *ḫliʿ* sont vernissées à l'intérieur. Celles qui sont destinées à l'eau sont poreuses (fig. 20 et fig. 21).

Quelques personnes à Rabat donnent aux grandes jarres l'épithète de *ṭunsịịa*, tunisienne. A Fès, les grandes jarres à conserves sont appelées *ṭônịa*, terme qui, à Rabat, désigne le moulin à huile.

ḫâbịa prend des sens variés : Beaussier, ouv. cité, p. 157, donne « cuve pour la teinture, grande jarre, fosse où l'on fait le goudron » — Dozy, ouv. cité, I, p 356, donne « jarre » — Lerchundi, ouv. cité, p 783 à l'art. Tina, donne « grande jarre de terre cuite » Le mot est cité par Pedro de Alcala, ouv. cité, p. 414, l. 30, avec le sens de grande cruche (tinaja) de terre cuite Le classique connaît خابية avec le sens de « jarre à vin ou à huile ». Le berbère du Chenoua a *iḫubai* qui signifie « grand récipient en terre dans lequel on renferme les provisions de grains » (Laoust, *Étude sur le dialecte berbère du Chenoua*, Paris, 1912, p. 12 in fine)

ḫâbịa vient du classique أخبى IVe forme de خبى, cacher. A Fès, Tanger, Larache, cette racine apparaît sous la forme خبّى, v. Marçais, ouv. cité, p. 275. A Rabat, la racine reste خبى. A Fès, les dérivés sont construits avec خبى, v. Brunot, *Jeux d'enfants à Fès*, dans les *Archives berbères*, 1917, jeu de *ṭâb lfûli*.

***

محفية *mŭḥfịịa* plur. *mḥâfi*, grand plat de terre vernissé ou émaillé, profond et très évasé. De beaux modèles de ce plat existent au musée de Fès (fig. 22). Il sert à présenter le couscous. C'est le plus grand plat de la maison; il a toujours une certaine valeur. On ne fabrique plus guère de *muḥfịịa*.

Proverbe : *iṭ˘kfâu lmḥâfi uiṭbènn'du lqdôḥa* = les beaux plats sont mis a l'écart (renversés) et les pots de chambre sont mis en évidence C'est le monde renversé.

Ce mot a été complètement étudié par Marçais, ouv. cité, p. 282 à l'art. حفى.

Cf. Bel, ouv. cité, pp. 203 et 289.

د

دلو *dlú*, plur. *dlâụi*, seau en cuir servant à retirer l'eau du puits.

Proverbe : *bḥâl ddlú ihbaṭ mqalla ụiṭlâʿ mš'nnaq* = (un tel est) comme le seau du puits qui descend rapidement mais ne remonte que péniblement. Se dit de celui qui s'engage étourdiment dans une affaire et n'en sort pas sans dommage.

dlú est classique ; tous les pays de langue arabe le connaissent.

ر

رضم *ṛḍòma*, plur. *ṛḍâim*, bouteille de verre.

Ce mot appartient au lexique particulier des ports, c'est une *kèlma marsauiia* (V. Brunot *Notes lexicologiques*, ouv. cité, p. VI). On le trouve à Tanger, v. Lerchundi, ouv. cité, p. 675 à l'art. REDOMA, mais il est presque inconnu à Fès. Par contre Fès emploi *m'ṭṭab* avec le sens de « bouteille » alors que Rabat donne à ce mot le sens « flacon ». V. Bel, ouv. cité, p. 209, note 1.

De l'espagnol « redoma » = fiole, bouteille. L'emprunt semble récent et limité au vocabulaire de quelques ports. V. Simonet, ouv. cité, p. 23 à l'art. AR-REDOMA.

***

ركوة *rkua*, plur. *rkâui*, petite outre à eau en peau de chèvre. Cf. Beaussier, ouv. cité, p. 253 « petit seau en cuir (Tunisie) » ; Dozy, ouv. cité, I, p. 556 « cafetière (Elmohit) » ; Lerchundi, ouv. cité, p. 557 à l'art. ODRE, ركوة = petite outre à eau. Le mot était classique avec ce dernier sens et celui de « citerne ». A Fès, poterie de fantaisie, en forme de petite gargoulette, v. Bel, ouv. cité, p. 209.

***

روية *rauiia* plur. *āt* grande outre qui servait au transport de l'eau dans les voyages du Maghzen. Elle avait deux corps disposés de chaque côté de la bête et réunis sur son dos à la façon du sac tellis.

Lerchundi, ouv. cité, p. 557, à l'art. ODRE signale le mot avec ce sens. Beaussier, Dozy, Pedro de Alcala ne le citent pas.

Du classique روى = donner à boire.

ز

زجو *zgâua* plur. *āt*, grande couffe en usage chez les ruraux, musette en palmier-nain pour donner à manger aux chevaux, en ville, la musette se dit *ṣailâṭa*). — Cf. Beaussier, ouv. cité, p. 170 « très grand couffin en forme de barrique pour mettre les grains » ; — Marçais, *Observations sur le Dictionnaire de Beaussier*, p. 437, « grand couffin ».

Sur ce mot berbère, voir : Laoust, *Étude sur le dialecte berbère du Chenoua*, p. 136, v SG, *asgau* — sac en palmier nain renfermant les provisions de la maison ; — Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 35, l. 5 et note 2.

tazgaut = couffin ; — Biarnay, *Études sur les dialectes berbères du Rif*, Paris 1917, p. 28. √ZG *azgau* = très grand couffin en alfa.

⁂

زلّيف *zlâfa*, plur. *zlâif*, bol en terre cuite (fig. 23). On s'en sert pour boire l'eau, le lait, la soupe au riz *harîra*. Cf. Bel, ouv. cité, p. 206.

Sur les variations de sens de ce mot, voir : Beaussier, ouv. cité, p. 271 زلفة = écuelle en bois, mesure de capacité (Sud) ; — Cohen-Solal, *Mots usuels de la langue arabe*, Alger, 1897, p. 27, l. 7, زلّافة = sorte de saladier-soupière ; — Lerchundi, ouv. cité, p. 770 à l'art. Taza, زلّافة = tasse maure en terre cuite ; — Dozy, ouv. cité, I, p. 599, زلّافة = écuelle, plat (Dombay).

Le classique a زلفة = grand vase peu profond, citerne, bouteille de verre.

L'algérien زرافة = soucoupe doit être rattaché à la racine classique ظرف

⁂

زنبل *znbîl*, plur. *znâb'l*, boîte de fantaisie en métal, dans laquelle on met le thé.

Elle fait partie de la garniture du plateau *hauâiž ssiniia* (V. à جبر).
Même sens à Fès.

Lerchundi, ouv. cité, p. 148, à l'article Bote, donne « vase en verre, en cristal, etc... dans lequel on conserve le thé ». Beaussier, ouv. cité, p. 274, donne au mot le sens de « panier en sparte » pour la Tunisie.

⁂

زود *mzuéd*, plur. *mzâud*, petit sac de cuir, en forme d'outre servant à contenir du grain, de la farine. Le terme est rural. Le *mzuéd* sert aussi d'oreiller aux paysans.

Sur les sens variés du mot voir : Delphin, ouv. cité, p. 19, note 3, زوادة = petit sac de cuir dans lequel on serre les provisions de route ; — Beaussier, ouv. cité, p. 277, مزود = sac en cuir en forme d'outre, cornemuse, sac à plomb (Tunisie) et زوادة = sac en peau pour mettre de l'argent ; — Dozy, ouv. cité, I, p. 611, مزود = peau de bouc renfermant les provisions de voyage, outre, peau de bouc servant de coussin aux gens de la campagne, peau de chèvre dans laquelle les marchands conservent la poudre d'or, panetière de berger (Pedro de Alcala, p. 170, l. 20), petit sac à café.

***

زيزوة *zîzwa*, plur. *-ât*, petite bouilloire ou cafetière à long manche dans laquelle on prépare une seule tasse de café ou de thé. Cet ustensile est spécial au café maure (fig. 24).

Dans le département de Constantine, on l'appelle *žezwa* et dans le département d'Oran *γelldia*. Dans ce dernier département *žezwa* désigne la grande bouilloire du café maure (à Rabat *kafaṭéra* et à Constantine *tanaka*).

س

سبنية *s˘bnîia*, plur. *sbâni*, soucoupe. Le même mot servant à désigner le foulard de tête des femmes, on distingue *s˘bnîia dkâs* = soucoupe et *s˘bnîia drâṣ* = foulard.

Sur l'étymologie du mot avec le sens de « foulard », voir Dozy, ouv. cité, I, p. 631 ; l'auteur se demande si le mot vient du nom propre Saban (ville près de Bagdad) ou du grec σαβανον. Avec le sens de « soucoupe », on ne voit pas bien d'où dérive le mot ; il n'a certainement aucun rapport avec *s˘bnîia* = foulard ; il provient sans doute d'un mot espagnol contaminé, de « salvilla » = soucoupe par exemple (?).

***

سطل *sṭâl*, plur. *sṭôla*, seau en métal, de provenance européenne en général. Également : seau de bois indigène garni de cercles de cuivre, muni d'une anse en cuivre ; on ne fabrique plus beaucoup de ces seaux (fig. 26).

s˘ṭla, plur. *sṭâli* sorte de chaudron en cuivre muni d'une anse et servant à faire bouillir l'eau de la lessive (fig. 25) (A Fès, *borma d ssliq*). A Rabat, on a *flân ms˘ṭṭal* = un tel est comme un chaudron, il est sans honte et sans pudeur.

Beaussier, ouv. cité, p. 296, donne سطل = bol en métal avec anse, seau, chaudron, et سطلة = petit chaudron ; — Eudel, ouv. cité, p. 203 donne *setla* = écuelle à anse pour boire à cheval ; — Lerchundi, ouv. cité, p. 15 à l'art. Acetre, donne سطلة = chaudron de métal avec lequel on prend l'eau ; — Mouëtte, ouv. cité, p. 336, donne *stela* = chaudière.

Le vocable *s˘ṭla*, qui était andalou, v. Pedro de Alcala, p. 92, l. 13, a été étudié au point de vue étymologique par Dozy, ouv. cité, I, p. 653 et par Simonet, ouv. cité, p. 511 à l'art. Sathal. Il appert nettement que *s˘ṭla* et son dérivé *sṭâl* viennent du latin « situla ».

Le berbère a emprunté le mot pour en faire *tasédelt* = seau en métal, d'après Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 36, l. 8.

***

سلّ *s'lla*, plur. *sl'l* corbeille en roseau ; également : nasse. V. Brunot, *Notes lexicologiques*, ouv. cité, p. 62.

ش

شكل *škḷl*, plur. *škûla*, sorte de panier long, renflé à la base et étroit à l'ouverture ; il est fait de palmier-nain ; il sert aux ruraux pour des usages divers (fig. 27).

Mot d'origine berbère. Cf. G.-S. Colin, *Notes sur le parler arabe du Nord de la région de Taza*, extrait du *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XVIII, p. 59 et p. 104 : panier d'alfa à ouverture très serrée pour transporter le grain des semailles.

***

شكوة *škụa*, plur. *škạụi*, baratte (Cf. *rkụa*). Les ruraux y mettent aussi le lait aigre.

V. Beaussier, ouv. cité, qui donne شكوة avec le sens de « outre qui sert de baratte aux Arabes ». Lerchundi, ouv. cité, à l'art. Odre, ne signale pas شكوة. Ce mot est classique avec le sens de « petite outre à eau » et celui de « baratte ».

ص

صينية *ṣiniịa*, plur. *ṣụâni*, dim. *ṣụîniịa*, plur. *-ạt*, plateau rond en métal, le plus souvent en laiton. On l'emploie pour servir le thé principalement, parfois des aliments contenus d'ailleurs dans un plat, des gâteaux. C'est sur ce plateau aussi que l'on apporte les gâteaux au four ; *ḥụạịịẓ ṣṣiniịa* garniture du plateau de thé : tasses toujours nombreuses, boîte à thé, vase à menthe, etc...

Le syn. *ṭâbla daṭạ̄i* se dit surtout du plateau garni de trois pieds hauts de 10 centimètres environ.

A Rabat et à Fès, le mot se prononce avec *ṣ* emphatique. Le vocable a été complètement étudié par W. Marçais, ouv. cité, p. 340 à l'article صين.

Pour le berbère du sud, Laoust, ouv. cité, p. 35, l. 1, donne *sinit*.

ط

طاوة *ṭâwa*, plur. *-ât* casserole de cuivre ronde, sans manche, munie d'un couvercle (fig. 28). C'est la réplique en cuivre du *ṭâẓin* de terre (V. à l'art. طجين).

Ce mot n'est pas signalé par Beaussier. Dozy, ouv. cité, II, p. 19, lui donne le sens de « poêle à frire » et en signale l'origine turque dans طابه, vulg. طاوه. Le turc l'a pris d'ailleurs au persan تاوه qui, passant en arabe, a donné طابق.

***

طبسي *ṭobsi*, plur. *ṭbâsi*, assiette, tout plat dont les bords ne sont pas relevés. Devient le syn. de *bâẓ* (V. plus haut l'art. باز)

A Fès, Larache, Tanger, on a *ṭobsîl*, plur. *ṭbâsil*, v. Lerchundi, ouv. cité, p. 619 à l'art. Plato; Alarcon y Santon, *Textos arabes en dialecto vulgar de Larache*, Madrid, 1913, p. 176 et Bel, ouv. cité, p. 202 ; dans le berbère du Sud, on trouve *aṭebsil* d'après Laoust, ouv. cité, p. 34, l. 2. A Rabat, le diminutif est *ṭbisəl* qui est devenu un nom patronymique (V. طجين، قدر، باز، طفر، جبن.

Beaussier, ouv. cité, p. 62, donne تبسي = plat, assiette ; — Cohen Solal, ouv. cité, p. 27, également ; — Cohen, ouv. cité, p. 308, aussi ; — Dozy, ouv. cité, I, p. 140 et II, p. 21, donne تبسي et طبسي avec le sens de « plateau plat et vernissé sur lequel on sert le café » et ceux de « soucoupe » et de « assiette ».

Du turc تبسي = assiette.

***

طبق *ṭbaq*, plur. *ṭbâqa*, dim. *ṭbiqa*, sorte de récipient en forme de cuvette fait de faisceaux d'alfa autour desquels s'enroulent des brins de palmier-nain (fig. 29). Quelques ornements de couleurs variées sont ajoutés généralement et sont réalisés par la teinture du palmier-nain. Les gens riches le recouvrent de soie brochée, de velours. On fait aussi des *ṭbâqa* en cuivre. Ce récipient est toujours muni de son couvercle conique *mkebb* (Voir, sous كبّ)

Il sert à contenir des gâteaux, des œufs, du henné, des fleurs, des plats pleins de nourriture, soit pour les présenter, soit pour les transporter. Dicton : [illegible], un tel a le visage vermeil comme un panier de roses.

Le mot avec son sens, se retrouve à Fès et, sans doute, dans toutes les villes du Maroc. Beaussier, ouv. cité. p. 391, donne طبق avec le sens de « panier en forme de plat pour servir des fruits, plateau; le طبق algérien est plus plat que le *tbaq* marocain et n'a pas de couvercle. Ricard et Bel, ouv. cité, p. 322 donnent à ce mot le sens de « corbeille », ainsi que Lerchundi, ouv. cité, p. 762 à l'art. TABAQUE. Dozy, ouv. cité, II, p. 24, laisse entendre que le mot a désigné au début une assiette, puis une assiette de jonc, puis une corbeille. Le classique donne à طبق le sens de « disque ou plateau carré sur lequel on sert la nourriture » et ceux de « grand plat » ou « vase très large ».

Le mot طبق a été emprunté par le classique au persan تاوة qui a également donné le turc طاوه puis طاوة passé en arabe sous la forme *taua* = casserole de cuivre (V. sous طاو)

***

طبل *tábla* et *tábla d aṭái* plur. *tuâbal* plateau de cuivre pour servir le thé muni de trois pieds hauts de 10 cm. environ. Cf. *ṣinia*, voir sous صين. Terme employé particulièrement par les gens du Maghzen.

Même mot et même sens chez les Berbères du Sud, v. Laoust, ouv. cité p. 35, l. 1.

Du latin « tabula ». V. Brunot, *Notes lexicologiques*. p. 83.

***

طجن *tâẓin*, plur. *tuâẓ'n*, dim. *tuîẓ'n*, casserole de terre cuite vernissée à l'intérieur, munie d'un couvercle conique bas. Salé a la spécialité de ces casseroles. On commence à en faire dont les bords sont hauts et droits au lieu d'être obliques (fig. 30 et fig. 31).

C'est dans le *tâẓin* qu'on prépare la plupart des mets; de là, le sens de « ragoût » donné aussi au mot. Fès connaît même le verbe *tauẓ'n* qui signifie « faire une série de bons repas ».

Ce mot est connu dans toute l'Afrique du Nord arabophone et chez les Berbères: v. Laoust, ouv. cité, p. 34, l. 3. Dozy, ouv. cité, II, p. 27, donne le grec τηγανον comme origine du mot arabe. La racine طجن se trouve chez Pedro de Alcala, ouv. cité p. 416, l. 27 avec le sens de « griller ».

tâẓin et *tuîẓ'n* sont des noms patronymiques à Rabat

***

طرب *mṭrâb*, plur. *mṭâr'b*, flacon. plutôt petit, servant particulièrement à contenir des parfums, syn. *qṭèʿ*, v. art. قطع. A Fès, bouteille, carafe de de verre. Voir à l'art. رضع et Bel, ouv. cité, p. 209, note 1.

Lerchundi, ouv. cité, p. 364, à l'art. FRASQUITO donne aussi à مطرب le sens de « petit vase dans lequel on conserve l'eau de rose, etc. »... Beaussier ne signale pas ce mot. Dozy, ouv. cité, II, p. 7, donne مضرب avec le sens de « bouteille, fiole » relevé chez Pedro de Alcala, p. 376, l. 26; plus loin, Dozy donne مضرّب avec le sens de « espèce de bouteille à goulot étroit, dans laquelle on agite fortement des choses liquides pour les mélanger ».

Le passage de ض à ط est très fréquent dans les dialectes citadins du Maroc.

***

طاصر *ṭâṣoṛ*, plur. *ṭuâṣeṛ*, plat de cuivre en forme de cuvette sur lequel on pose la casserole pour présenter le plat. De là, cercle de cuivre qui sert de dessous de plat. Le cercle en question prend aussi le nom de *dôṛ*. L'habitude est, au Maroc, de servir les mets dans le plat même où ils ont été préparés.

De l'espagnol « tazon » = écuelle, grande tasse.

***

طيفور *ṭifoṛ*, plur. *ṭiâfaṛ* désigne à Rabat un récipient cylindrique en bois, de la forme d'un tamis ordinaire, muni de deux planchettes placées au-dessous verticalement sur le champ et servant de pied (fig. 32).

Le *ṭifoṛ* sert à transporter des objets; il joue le même rôle que le *ṭbâq* (V. l'art. طبق). A Rabat, on ne l'emploie pas comme table. On lui donne un couvercle conique en sparterie *mk'bb* (V. art. كبّ).

Lerchundi ouv. cité, p. 114, à l'art. ATAIFOR et W. Marçais, ouv. cité, p. 376, signalent qu'à Tanger le *ṭifoṛ* est une petite table basse et ronde sans bord, sur laquelle on mange. A Rabat, une table indigène se dit *ṭâbla*, le mot *mîda* désignant la planchette du mitron.

A Fès, on appelle *ṭifoṛ* un grand plateau de cuivre aux bords relevés et rabattus, muni de pieds (fig. 33). V. ce que signale M. W. Marçais, ouv. cité, p. 376, pour l'Algerie.

A Fès, on insulte quelqu'un en le traitant de « figure de plat » *uẓah ṭṭifoṛ*; A Fès encore, on appelle *râṣ ˘ṭṭifoṛ* l'extrémité du minaret, le lanterneau, et l'on dit de quelqu'un qui se met toujours en avant « *gâlṣ f râṣ ṭṭifoṛ* » assis sur le sommet du minaret ». Mouëtte, ouv cité, p. 332, traduit *teifor* par « bassin »

ṭifoṛ est, à Rabat, un nom patronymique

Sur l'aire de ce mot, cf. W. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, p. 376



طنجية *ṭânžiia*, plur. *ṭnâži*, grand pot de terre vernissé à l'intérieur et muni de deux anses (fig. 34)

Ce pot sert de pot au lait; on y fait cuire aussi de la viande dans la chaufferie du bain maure. A Fès, le même pot contient du beurre, du levain. V. Bel, ouv. cité, p. 104. On dit qu'autrefois les décapités, dont les têtes ornaient les remparts de la ville, étaient enterrés avec une *ṭânžiia* en guise de tête. A Fès toujours, on se moque de celui qui a le crâne allongé en lui disant que son chef ressemble à un pot.

A celui qui parle lentement et avec difficulté, on dit : « *blâṣ! ia ṭanžiia d' lḫmîra* = assez! pot de levain! » A Fès encore on appelle *ṭanžiia* un mets composé de viandes, de légumes et d'épices variées qu'on met à cuire dans le pot du même nom, dans la chaufferie du bain maure.

Westermarck, *Cérémonies du Mariage*. dans les *Archives berbères*. Vol. 2, fasc. 1, p. 13, signale que *ṭandjiya* désigne chez les Andjra une jarre à huile. A Larache, Alarcon, ouv. cité p. 176, signale que ce vase a deux anses et sert à contenir du lait, du beurre, du miel etc... Quand il dit que Belot écrit طنجرة, il fait une confusion, v. art. suivant A Tanger, Lerchundi, ouv. cité, p. 449, à l'article JARRO donne le sens de « pot à deux anses ». Pour l'Oranie, Delphin, ouv. cité, p. 348, donne à طنجية le sens de « marmite de métal avec deux anses ». Beaussier ne signale pas ce mot. Dozy, ouv. cité, II, p. 63, ne donne que « pot » (Dombay) Pedro de Alcala ne cite pas le mot qui, d'ailleurs, ne semble pas avoir été classique.



طنجر *ṭanžra*, plur. *ṭnâžar* dim. *ṭnîžra*, grande marmite de terre à large ouverture; (fig. 35) Cf. *qĕdra* à l'art. قدر; également, chaudron de cuivre de dimension ordinaire non muni d'une anse (avec une anse, on a la *s'ṭla*, v. l'article سطل).

Le *ṭânžîr* est un énorme chaudron hémisphérique, sans anse (fig. 36). Il sert surtout à faire de la viande de conserve *ḫliʿ*. On peut y faire cuire facilement la chair entière d'un bœuf.

A Fès, ces deux mots sont employés avec les mêmes significations, de même qu'à Tanger, v. Lerchundi, ouv. cité, p 160 à l'art. CALDERA. A Tlemcen, Ricard et Bel. ouv. cité, p. 324, signalent *ṭanžîr* avec le sens de « grand chaudron d'au moins une trentaine de litres ». Beaussier, ouv. cité, p. 404, donne au mot طنجير le sens de « marmite en métal ». Dozy, ouv. cité, II, p. 63, donne les deux mots et signale leur origine persane تنكيرة.

⁂

طاص *ṭâṣ*, plur. *ṭîṣân*, dim. *ṭuîîṣ*, bassin pour se laver les mains avant et après les repas, aquamanile (fig. 37). L'aiguière contenant l'eau qu'on verse est appelée *iidd ˋṭṭâṣ* et a la forme d'une bouilloire (v. art. مغرج), mais elle est toujours en laiton et non en cuivre rouge.

Le mot se retrouve avec la même signification à Fès et à Tanger, v. W. Marçais, ouv. cité, p. 374. A Elqçar, *ṭâṣ* désigne une « cruche en terre ». D'après Beaussier, ouv. cité, p. 405, طاس désigne, en Algérie, un pot pour boire, un bol, et en Tunisie une petite calotte. Dozy, ouv. cité, II, p. 67, signale aussi les sens de « pot de terre » et de « calotte ». Pedro de Alcala, ouv. cité, p. 351, l. 12, traduit *taz* par « plat en laiton », et p. 113, l. 16 par « bassin pour laver »

ṭâṣa plur. *ṭîṣân* et *ṭâṣaṭ* signifie à Rabat et à Fès tout bol qui n'est pas en terre, mais en métal. Le diminutif *ṭuîṣa* désigne la coupe de cuivre que les femmes emportent au bain maure. A Rabat, *ṭâṣa* ne désigne pas la soucoupe de tasse comme à Tanger, d'après W. Marçais, ouv. cité, p 374; on y emploie le mot *ṣˋbnîia* (v. art. صحن). Le diminutif n'y désigne pas non plus comme à Tanger les lamelles de tambour de basque, qui ont le nom de *ṭerṭâna*. A Fès *ṭâṣa* signifie parfois « pot de chambre » ; il a aussi le sens de « coupe ». V. Bel, ouv. cité, p. 102.

Beaussier, ouv. cité, p. 405, donne طاسة plur. طواسي avec le sens de « jatte » et de « mesure de capacité pour le beurre et la graisse » ; — Eudel, ouv. cité, p. 58, signale « chéchia de petites filles » pour Alger; — Dozy, ouv. cité, II, p. 67 donne « écuelle, jatte, vase rond et sans rebord — casque rond en fer — coiffure particulière à certaines femmes de Syrie ».

On trouve طاس en classique avec le sens de « écuelle » et celui de « soucoupe ».

ع

ﻋﺮﻳﻒ *ˋorrâf* plur. *ˋrâṛ f*, vase cylindrique en terre cuite, généralement vernissé, muni d'une oreille, parfois de deux (fig. 38). L'industrie européenne en fabrique en fer émaillé (le fer émaillé se dit *brûs* = Prusse); les juifs en font en fer-blanc. Ce pot sert à boire; on y met aussi du lait.

Le *ˋorrâf* de Fès se distingue par une renflure au centre. Il a des dimensions variables (fig. 39). V. Bel, ouv. cité, p. 102 et p. 116, fig. 64.

A Tanger, même mot et même sens. V. Lerchundi, ouv. cité, p. 449 à l'art. JARRA.

Beaussier, ouv. cité, p. 472, donne غرّاف avec le sens de « cuiller à pot »; — Mostaganem connaît غريفة avec le sens de « bol, tasse en faïence »; — Dozy, ouv. cité, II, p. 207, signale غرف = petit vase avec une anse qui sert à puiser l'eau, gamelle de soldat (Alger); غروف = cruche; غرّاف = roue de noria munie d'une chaîne à godets (le nom du godet est passé à la roue). Le classique a غراف avec le sens de « gobelet à boire ».

Mouëtte, ouv. cité, p. 355, donne *l'garaf* = pot à eau.

⁂

غطر ġṭâr plur. *âṭ*, plat, en général. Egalement grand plat; même mot et même sens à Fès. Cf. Bel, ouv. cité, p. 202.

Du classique غضار, terre à potier, غضارة écuelle. Dozy, ouv. cité, II, p. 216, signale غضار chez Edrissi avec le sens de « porcelaine » et celui de « vases en porcelaine ». Avec un kesra à غ, le mot prend, toujours chez Edrissi, le sens de « grand plat ».

Le mot est passé en portugais sous la forme « alguidar ».

⁂

غطى ġṭâia, plur. *âṭ*, couvercle en terre ou en métal. Le couvercle conique en sparterie ou en cuivre du *ṭbâq* s'appelle *mk'bb* (v. art. كبّ).

Du classique غطّى = couvrir.

⁂

غلي ġ llâia plur. *âṭ*, théière en fer-blanc du café maure Le thé, tout préparé, y est tenu au chaud. Cf. *berrad* à l'art. برد.

En Algérie, غلّاية désigne une petite bouilloire munie d'un long manche, v. Delphin, ouv. cité, p. 121, note 1 et plus haut l'art. زيزو.

ف

فرح *ferrâḥ*, plur. *frâraḥ* plat grossier en terre, aux bords peu élevés, en usage chez les ruraux. V. art. قصر.

⁂

فرن *frîna*, plur. *frâin*, grand brasero qui sert au moment de la lessive, ou quand il y a un grand festin à préparer, ou lorsqu'on prépare la viande

de conserve *bli*. On appelle aussi, par exagération voulue, le fourneau du marchand de kefta *frîna*.

C'est le diminutif de *farrân* = four banal à cuire le pain, étudié par W. Marçais, ouv. cité, p. 412.

***

ڤنيق *fniq* plur. *fnâiq*, sucrier, de provenance européenne le plus souvent; syn. *rbîʿa* qui signifie plus généralement « boîte ».

Le mot se retrouve à Fès, avec la même signification.

Beaussier, ouv. cité, p. 517, donne le sens de « cassette, coffret »; — Dozy, ouv. cité, II, p. 285 également, il ajoute فنيقة = boisseau. Le classique connaît فنيقة avec le sens de « grand sac dans lequel on porte la terre ».

ق

قبّ *qobb*, plur. *qbeb* et *qbâb*, seau en bois. Egalement : capuchon d'un vêtement ». V. art. سطل et دلو.

Ce mot, connu dans toute l'Afrique du Nord, a été étudié par W. Marçais, ouv. cité, p. 149; Simonet, ouv. cité, p. 142, à l'art. Cub et à l'art. Capel; Brunot ouv. cité, p. 106. Ajouter que Lerchundi, ouv. cité, p. 108, à l'art. Artesilla donne قبّ السانية = godet de la noria (pour Rabat v. قادوس).

qbbâb à Fès, et *qbâibi* à Rabat, désignent le fabricant de seaux.

***

مقبط *mʿqbâṭ*, plur. *mqâbaṭ*, corbeille munie d'une anse.

De قبط venu du classique قبض, prendre, saisir.

***

قدح *qdaḥ* plur. *qdoḥa* sébile de bois ou de terre, pot de chambre en terre cuite. Sur ce dernier sens, voir les art. قصرية et حسّ.

A Fès *qdaḥ* désigne plus spécialement le pot de chambre; la sébile y est appelée *kʿškûl*, terme inconnu à Rabat.

Beaussier, ouv. cité, p. 258, donne قدحة = écuelle, sébile; — Dozy, ouv. cité, II, p. 312, donne قدح = pot à une anse et pot de chambre en bois, avec قعب, pot à traire les vaches; — Pedro de Alcala, ouv. cité,

p. 280, l. 6 donne le sens de « pot quelconque » et, l. 10, celui de « pot à deux anses ».

En berbère du Rif, on trouve *aqžuaḥ* = cruche, v. Biarnay, ouv. cité, p. 61 \ Q ž II, et en berbère du sud, *ajduḥ n u kif* = bol, v. Laoust, ouv. cité, p. 33, l. 9

⁂

قدر *qedra*, plur. *qdôr* (chez les ruraux *g dra*, plur. *gdûri*), dim. *qᵉdîra*, marmite de terre (fig. 41) ou de cuivre (fig. 42) à col étroit, servant à la cuisson de toute sorte d'aliments. C'est sur la *qedra* que l'on place le couscoussier (v. art. كسكاس). Cf. *ṭânžra* sous طنجر.

A Tanger, on a également قدرة = marmite en terre d'après Lerchundi, ouv. cité, p. 651, art. PUCHERO. Beaussier, ouv. cité, p. 529, donne aussi قدرة = marmite en terre. Mouëtte, ouv. cité, p. 348 écrit *lequedra* et traduit par « marmite ». Pedro de Alcala, ouv. cité, p. 358, l. 26, donne *cudayra* avec le sens de « pot en terre ». Dozy, ouv. cité, II, p. 313, donne قدر = قدرة = pot, marmite.

A Fès, *gĕdra*, plur. *gdâri*, désigne la marmite en terre des ruraux que les citadins n'emploient pas. Ils se servent de la *ṭânžra* (v. art. طنجر); mais le mot réapparaît avec *q* dans l'expression : *ṭḥĕrrsu ʿla râṣu qdor uṭnâži* = on lui a brisé sur la tête pots et marmites, c'est-à-dire : il en a vu de toutes les couleurs.

A Fès toujours, le diminutif *gdira* désigne une médicamentation qui consiste à faire bouillir certaines plantes aromatiques dans une marmite afin que la vapeur provoque chez le malade la « sudation froide ». *gdira*, à Rabat, est un nom patronymique.

A Rabat encore, *g dra d ṭrr ḥs* = « la marmite de l'économie », désigne une vieille marmite dans laquelle on recueille la braise afin qu'elle se transforme en charbon à l'abri de l'air (inconnu à Fès).

Dans le Sud marocain berbère, *agdûr* = cruche, v. Laoust, ouv. cité, p. 36, l. 9. Au Sénégal *egder* signifie « four » et « marmite » v. R. Basset, ouv. cité, p. 120 et p. 140.

Le mot *qĕdra* a été étudié par W. Marçais, ouv. cité, p. 422.

⁂

قرطل *qarṭil*, plur. *qrâṭal*, tonnelet muni d'un anneau qui sert à l'accrocher verticalement au bât d'une bête. Sert au transport de l'eau.

Fès ne connaît pas ce mot ; Lerchundi, ouv. cité, ne le donne pas ; Beaussier, ouv. cité, p. 538, signale les sens de « baril » et de « tonnelet » ; Dozy, ouv. cité, II, p. 311, donne « barrique ».

Sans doute de l'espagnol « cantina » = cantine.



قزدير *qâzdîra*, plur. *qzâder*. bidon de pétrole ou de carbure.

De *qâzdir* = étain, fer-blanc, venu du grec κασσιτερος.



قشّ *qšâuš ˇṣṣîniia*, les objets qui sont sur le plateau à thé : théière, tasses, verres, sucrier, boîte à thé. Plur. de *q'šša* = un de ces objets. Syn. *ḥauâiž ˇṣṣîniia* et *iqâma dˇṣṣîniia*; l'expression *iqâma daṭai* désigne la menthe. V. W. Marçais, ouv. cité, p. 443, à l'art. قوم.

qšâuš signifie « batterie de cuisine » et « effets mobiliers ». Mêmes sens à Fès. W. Marçais, ouv. cité, p. 427, donne pour Tanger « vaisselle de poterie ». Beaussier, ouv. cité, p. 545, donne « nippes, objets, fourniment ». L'aire de ce mot a été étudiée par W. Marçais, ouv. cité, p. 427. V. aussi Brunot, *Jeux d'enfants à Fès* dans les *Archives berbères*, année 1918 Jeu des métiers, § 18, note 5.



قصر *qaṣriia* plur. *qṣâri*, cuvette ; on en fait en terre, en cuivre ; on en achète en fer émaillé.

La cuvette sert à rouler le couscous, à pétrir le pain, à malaxer le beurre, la pâte d'amandes. On n'y fait rien cuire.

Le même plat, en terre, se dit *gˇṣʿa* ou *ferraḥ*, v. art. قصع ou برح. A Fès. le terme *qaṣriia* est inconnu ; on y appelle *ṣâḥfa* un grand plat en terre ou en bois, avec pour syn. *gˇṣʿa*.

Laoust. ouv. cité p. 33, l. 2 et note 1, signale *tâqṣrit* = jarre à huile et *aqṣri* = jarre, cruchon pour l'huile et le beurre. Beaussier, ouv. cité, p. 348, donne les sens de « pot de chambre » et de « cuve de tanneur » Dozy, ouv. cité. II, p. 357, donne « cuvier pour la lessive, vase, pot, pot de chambre, pot de fleurs », et voit dans قصر = fouler, l'origine du mot qui, au début a désigné le cuvier pour la lessive



قطع *qṭʿa* plur. *qṭâʿaʿ*, dim. *qʷṭêiʿa*, petit flacon à odeur. V art. رضم et طرب.

Beaussier, ouv. cité, p 553, donne قطيع, bouteille carrée, flacon pour mettre des conserves Pedro de Alcala. ouv. cité, p. 358, l. 27, donne à قطعة le sens de « marmite en terre » Dozy, ouv. cité, II, p. 372, donne les sens de « fiole » et de « carafe ».

⁂

قفة *qŭffa* plur. *qf˘f* couffin. Chez les ruraux, on prononce le mot avec *g*. Voir art. قرب.

qŭffa est connu dans toute l'Afrique du Nord. V. Dozy, ouv. cité, II, p. 382.

Sans doute, du latin « cophinus ». Voir à ce sujet, Simonet, ouv. cité p. 11, à l'art. ALGUINIO

⁂

قلّ *qọlla* plur. *qlăl*, rural *gŭlla*, sorte d'amphore à une anse, en terre cuite non vernissée pour l'eau, en terre cuite vernissée pour le beurre (on n'y met pas l'huile); en métal, pour mesurer l'huile. Elle sert surtout au transport de l'eau (fig. 43).

La *qọlla* est une mesure de capacité pour l'huile ; à Fès, elle vaut 10 l. 55 ; à Larache et Rabat, 26 l. environ.

Fès ne connaît pas *qọlla* avec le sens de vase, mais simplement avec celui de mesure de capacité pour l'huile. Lerchundi, ouv. cité, p. 168, à l'art. CANTARO ne signale ce mot que pour Tétouan ; Beaussier, ouv. cité à l'art. قلّ, lui donne les sens de « jarre », « cruche » et mesure pour les liquides égale à 16 l. 66. V. Dozy, ouv. cité, II, p. 387, qui donne une étude détaillée du vocable.

قلّة était andalou, v Pedro de Alcala, p. 137, l. 26. En berbère du Sud, *tâqᵉllalt* signifie « cruche », V. Laoust, ouv. cité, p. 36, l. 10.

⁂

قلّوش *qăllûš*, plur. *qlál˘š*, petit pot en terre cuite, vernissé, servant principalement à contenir le beurre. C'est dans ce pot que les ruraux apportent le beurre à la ville (fig. 44).

On appelle aussi *qallûš* un godet en terre cuite non vernissé que l'on fixe à la chaîne de la noria (fig. 45). Cette chaîne est une tresse de tiges flexibles et longues. V. Lerchundi, ouv. cité, p. 108, à l'art. ARTESILLA, qui donne le syn. قبّ السانية. Proverbe : *bḥâl qallûš ˘ssánia ġîr ṭâla hâbaṭ* (طالع هابط) = comme le godet de la noria, il ne fait que monter et descendre. Se dit d'un homme agité, sans cesse en mouvement.

Il y a encore le *qallûš dˡaššộra* qui est un petit pot peinturluré que les enfants achètent le jour de l'achoura pour verser de l'eau à terre.

A Casablanca le *qallûš* est une mesure de capacité pour l'huile et vaut 0 l. 644.

qallûš est un mot tendre en parlant à un petit enfant. On dit : « *ia qallûš ia gerrûž* (de *gerrûž*, panse d'un vase — et *gérrež*, casser le goulot à un vase).

A Fès *qallûš* = pot à beurre ou à graisse, et *qallûša dessânia* = godet de noria, cf. Bel, ouv. cité, p. 97; de même à Mostaganem. Lerchundi, ouv. cité, p. 449, à l'art. **Jarra** donne « pot en terre grossier ». Biarnay, ouv. cité, p. 244, note 4, signale pour Tanger قلوشة = petite marmite Delphin, ouv. cité, p. 41, note 1, donne قلوشة = petit pot en terre appelé aussi حلابة. Beaussier, ouv. cité, p. 561, donne « petit pot en terre grossier » Dozy, ouv. cité, II p. 395, relève chez Dombay le sens de « aiguière en terre ».

W. Marçais, dans ses *Observations sur le Dictionnaire de Beaussier*, émet l'hypothèse que قلوش est le diminutif berbère de l'arabe قلة. Le berbère, en effet, connaît اقلوش en zouaoua, *ak'louch* = tasse, en berbère du Chenoua (Laoust, p. 40, l. 27), *aqellus* = cruchon dans le Sud marocain (Laoust, *Mots et choses*, p. 36, l. 13.)

***

قمقم *qamqûm*, plur. *qmâqm*, sorte de flacon de cuivre muni d'un couvercle articulé au goulot et d'une anse (fig. 46). On y met l'eau de fleur d'oranger. C'est dans des flacons de ce genre que l'on transporte à Rabat l'eau de fleur d'oranger de Marrakech réputée supérieure.

Ce vocable classique est peu employé dans les dialectes. Dozy, ouv. cité, II, p. 406, donne « flacon d'argent, de cuivre, de porcelaine ou de verre à goulot étroit et long avec bouchon muni d'un ou plusieurs trous pour les eaux de senteur ».

ق

قدر V. art. برمة

***

قربة *qérba*, plur. *qrab* outre à eau en peau de chèvre. Cf. *rauia* et *rkua* aux art. راوية et ركوة.

Ce mot est employé dans toute l'Afrique du Nord

Du classique قربة même sens

***

قصعة *gᵉṣʿa* plur. *gṣâʿ*, terme rural désignant un grand plat en bois, quelquefois en terre, servant aux mêmes usages que la *qasriia* en ville. V. art. قصر et جرح.

Ce vocable est connu dans toute l'Afrique du Nord ; il vient du classique قصعة qui a le même sens.

Il faut rapprocher de ce terme, *qašʿa* grande cruche servant à contenir le beurre salé, inconnu à Rabat, mais signalé par Westermarck, *Cérémonies du Mariage, Archives berbères*, vol. 2, fasc. 1, p. 13. W. Marçais signale aussi ce mot dans ses *Textes arabes de Tanger*, p. 428, avec le sens de « objets de vaisselle ».

***

قلس *gĕllās* plur. *glâlᵉs*, dim. *gĭil ᵉs*, vase de nuit.

Même mot et même sens à Fès, cf. Bel, ouv. cité, p. 106, et à Tanger, v. Lerchundi, ouv. cité, p. 127, art. Bacin. Dozy, ouv. cité, I, p. 208, donne aussi دلاس = pot de chambre.

Syn *máḥbes*, voir art. حبس et *ṭâṣa* voir art. طاص.

Autres sens : siège d'enfant et gardien de bain maure.

Du classique جلس = s'asseoir.

كب

كب *mkĕbb* plur. *mkăb* — (avec chute évidente du deuxième *b*. Au singulier, la réduplication du *b* est à peine perceptible. Même phénomène avec *mẓăr* tiroir, pour جر qui fait au plur. *mẓûra*) — couvercle conique de sparterie pour le *ṭbăq*, le *ṭifôr* ou tout autre plat.

Dicton : « *bălli dak lmkĕbb ʿalâ dik lmuhfiia* = laisse ce couvercle sur ce beau plat, c'est-à-dire, laisse cette affaire sans l'ébruiter ».

Ce mot est connu à Fès — à Tanger v. Lerchundi, ouv. cité p. 194, art. Cobertizio — à Tétouan, v. Ricard et Bel, ouv. cité, p. 341. Beaussier ne le cite pas. Dozy, ouv. cité, II, p. 436, relève le sens de « couvercle » chez Dombay, celui de « couvercle en forme de chapeau attaché par une coulisse au panier appelé bouna » chez Cherbonneau, et donne مكبة = couvercle, employé par plusieurs auteurs classiques.

⁂

كسكس *k skṣ̣s*, plur. *ksạk s*, couscoussier en terre, en fer-blanc ou en cuivre. On n'en fait point en sparterie au Maroc. A Fès, les citadins n'ont que des couscoussiers en cuivre, cf. Bel, ouv. cité, p. 105, § *b* et note 1.

En berbère du Sud marocain, le mot prend la forme *tasĕksut*, syn. *ikinĕksu*, v. Laoust, ouv. cité, p 33, l. 4).

Sur la racine كسكس, consulter W. Marçais, ouv. cité, p. 335, art. سكسو.

⁂

كفطر *kafaṭẹ̄ra* plur. *āt* grande bouilloire du café maure. Elle est faite d'un bidon de pétrole auquel on a adapté un robinet.

En Algérie, on a les termes جزوة (Oran), بداك (Alger) تانكة (Constantine).

De l'espagnol « cafatera » = cafetière.

⁂

كاس *kās*, plur. *kisān*, dim. *kuīis*, verre, tasse qui n'est pas en métal. Pour distinguer les différentes espèces de *kās*, on ajoute le nom de la matière dont est fait l'objet : *bdīz* = faïence, *ṭāoṣ* = porcelaine très fine *f'bbâr* = terre cuite, *zāž* = verre, *bellâṛ* = cristal.

L'algérien فنجال n'est pas connu au Maroc.

م

معن *mudān*, ustensiles de cuisine. Dans ce sens, le mot n'est employé qu'au pluriel. Pour le singulier *maʿūn*, v Brunot, *Notes lexicologiques*, p. 135.

L'étude complète du mot a été faite par W. Marçais, ouv. cité, p. 468. A Rabat aussi *mud an* désigne les testicules, mais le mot appartient au langage puéril.

⁂

مقرج *muqrẹ̄ž*, plur. *mqārẹž*, bouilloire en cuivre rouge qu'il ne faut pas confondre avec l'aiguière de même forme *iidd ṭṭās* laquelle est en laiton et ne va pas au feu (fig. 47).

Même mot et même sens à Fès où l'on entend encore *p qrẹž*.

On appelle *müqrẹž d'lqâhua* la cafetière de cuivre (fig. 48). Pour Tanger, W. Marçais, ouv. cité, p. 233, donne *baqlīž* et *baqrīž* = cafetière, et Ler

chundi, ouv. cité, بقراج = cafetière, le mot *kafatėra* désignant la bouilloire. « Les variantes de ce mot d'origine turque (بقرج), répandu dans toute l'Afrique du Nord, sont nombreuses. » (Marçais).

Un dérivé curieux du mot est *mqârži* = proxénète, signalé par Gay dans son article sur *La forme féminine berbère en arabe*, *Arch. Berbères*, vol. 3, fasc. 1, p. 43. Ce sens est valable pour Rabat Casablanca et Fès. On dit à Rabat en parlant des hétaïres : « *mḥânniiat, mḥârqṣat, râddin lmqârėž ɛala bâb alla* = teintes au henné, les sourcils peints, ayant préparé la bouilloire pour la première occasion. »

ن

نفخ *nâfâḫ* plur *nwâfâḫ*, brasero en terre sans aucune armature de fer. Ce terme est citadin ; on l'emploie à Fès (fig 49 et fig. 50).

Lerchundi, ouv. cité, à l'art. ANAFE ne le cite pas ; Beaussier, ouv. cité, p. 680, donne نافخ avec le sens de « fourneau portatif ».

Voir l'étude que Dozy a faite de ce mot, ouv cité, II, p. 695.

نافخ a donné l'espagnol « anafe ».

Le verbe نفخ = « souffler pour faire enfler quelque chose » a dû avoir le sens de « souffler pour activer le feu »

ه

هرز *mahrâž*, plur *mhârėž*, mortier à piler (fig. 51). Il est en cuivre généralement.

Il y en avait en bois qui servaient à piler l'écorce de grenade.

Le pilon s'appelle *iidd ˘lmahrâž*.

ي

يد *iidd ˘ṭṭâṣ* voir l'art طاص.

iidd ˘lmahrâž voir l'art هرز.

L. BRUNOT.

Directeur d'études à l'École Supérieure de Rabat.

Les croquis des planches qui suivent sont dus à M. Hainaut, dessinateur à la Direction de l'Instruction publique à Rabat.

PL 1

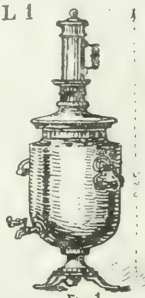


Fig. 1



Fig. 2

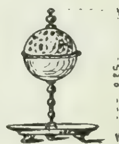


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6

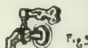

Fig. 9



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 10

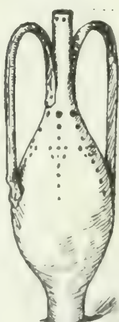


Fig. 11



Fig. 12



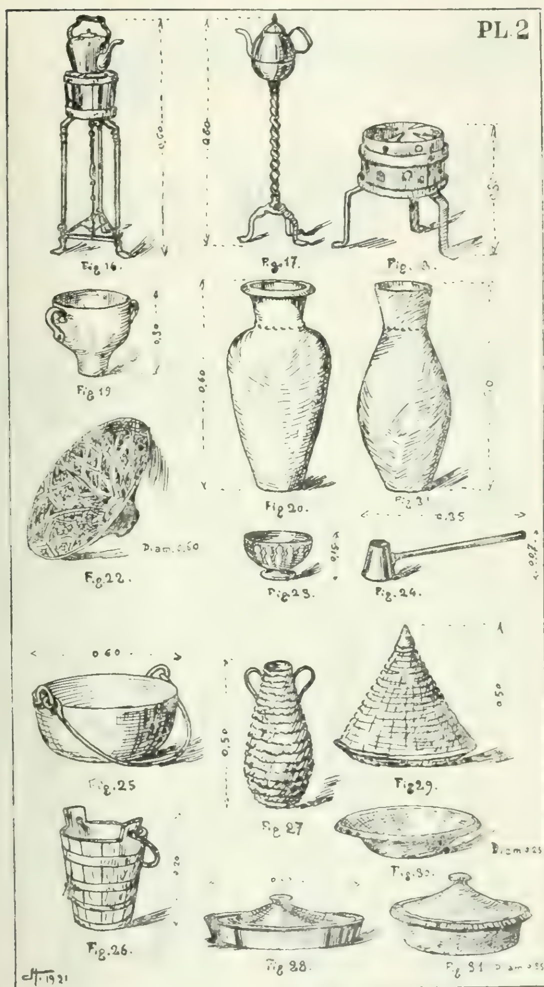
Fig. 14

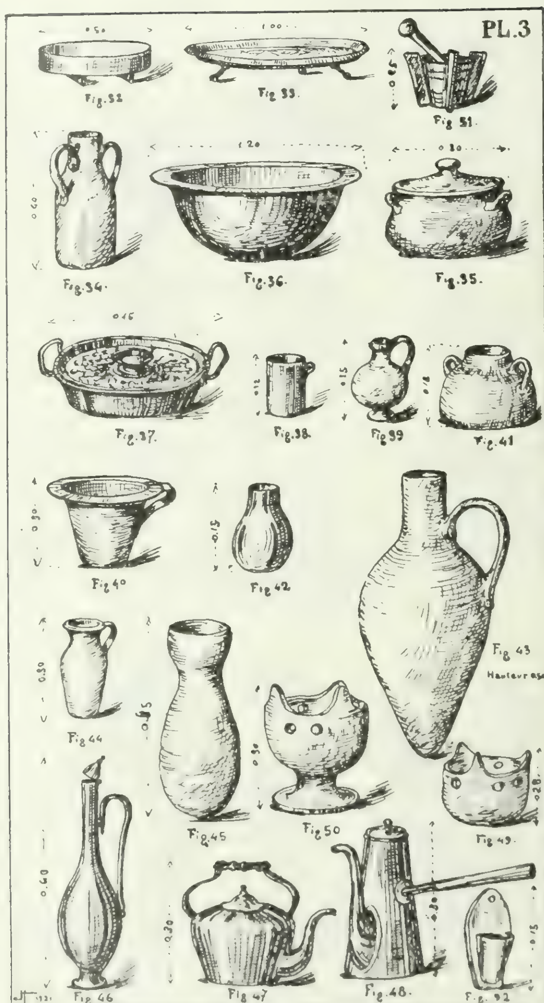

Fig. 13



Fig. 15

J. 1921


PL. 2
Fig. 16.
0.60
Fig. 17.
0.60
Fig 19
0.30
Fig 20.
0.60
Fig. 22.
Diam. 0.60
Fig. 23.
0.35
Fig. 24.
0.60
Fig. 25
0.50
Fig 27
0.50
Fig 29.
Fig. 30.
Fig. 26.
Fig 28.
Fig 31
H. 1921


PL.3
Fig.32
Fig 33.
Fig 31.
Fig.34.
Fig.36.
Fig.35.
Fig.37.
Fig.38.
Fig 39
Fig.41
Fig 40
Fig 42
Fig 43
Fig 44
Fig.45
Fig 50
Fig 49.
Fig 46
Fig 47
Fig.48.
Fig. 92

ESSAI SUR L'HISTOIRE DES CONFRÉRIES MAROCAINES

Les confréries religieuses ont joué un grand rôle dans l'histoire générale de l'Islam et plus particulièrement dans celle de ce qui est aujourd'hui notre Afrique du Nord.

L'histoire complète de toutes les Zaouïas et des Confréries qui en sont issues constituerait un immense travail qui a été fait en partie en Algérie, qui a été effleuré au Maroc et qui ne pourrait être mené à bien que par une longue et patiente collaboration de tous les Services Indigènes de l'Afrique du Nord. Il ne peut donc s'agir ici que d'un exposé très succinct et forcément très incomplet, où toutes les innombrables ramifications des confréries seront négligées et où les lignes principales seules seront indiquées.

Ce n'est guère qu'à partir du xi[e] siècle de notre ère, que l'on retrouve jusqu'à présent au Maroc, le souvenir de confréries organisées.

Deux d'entre elles ont été le point de départ des deux grandes dynasties berbères des Almoravides et des Almohades.

La première, celle des *Mourabitin*, a été fondée au commencement du v[e] siècle de l'hégire (J.-C. XI[e]) par Ouagag ben Zaloua el-Lamti dans le Sous, où il avait, en revenant de Qairouan, créé une zaouïa sous le nom de *Dar El-Mourabitin*, la maison de ceux qui sont liés, sous entendu par l'obéissance à leur chaikh. Son disciple, Abdallah ben Yasin, après avoir été le chaikh de Yahia ben Ibrahim El-Djedali et de Yahia ben Omar El-Lemtouni, rois des Cinhadja, fonda en 1061 avec leur successeur Aboubekr ben Omar El-Lemtouni, la dynastie des Mourabitin, dont nous avons fait les Almoravides.

En 1121, la dynastie des Almohades prenait naissance à la zaouïa de Tinmalel, fondée par Mohammed Ibn Toumart El-Harghi, disciple du fameux Imam Abou Hamid El-Ghazali.

De son enseignement, Ibn Toumart avait tiré la doctrine du *Taouhid*, l'Unification, et de l'adoration et la glorification de Dieu qui doivent être le seul but de tous les actes des hommes. Ses disciples prirent le nom d'*Al-Mouâhiddoun*, les Unitaires, les Almohades.

Pour retrouver les doctrines fondamentales des confréries, il faut remonter au III[e] siècle de l'hégire (IX[e] siècle de J.-C.), à l'époque où la religion du Prophète pénétrait jusqu'en Perse; l'Islam arriva là

dans un milieu d'une certaine culture intellectuelle et la sécheresse du théïsme musulman, qui plaçait Dieu en dehors du monde dont il est le Maître, et qui suffisait aux arabes d'Arabie assez ignorants, ne suffisait pas aux docteurs déjà instruits des doctrines mystiques des Indes et ayant des notions de panthéïsme provenant des doctrines de Platon et d'Aristote. L'Islam théïste commença à se transformer en un panthéïsme mystique qui faisait pénétrer la divinité dans le monde.

C'est ainsi qu'au commencement du IIIe siècle de l'hégire, l'Islam faillit sombrer dans un panthéïsme inconciliable avec une religion révélée.

Les partisans de cette doctrine avaient adopté le nom de *Çoufis* et la doctrine elle-même s'appelait *Eç-Çoufiya*, le Çoufisme.

On a longuement discuté sur l'étymologie de ce mot : d'après les uns il viendrait de *Çouf*, laine, parce que les çoufis portaient des vêtements de laine; d'après les autres il viendrait de *çafa*, être pur. Il semble qu'il pourrait tout simplement venir de *sofia*, la sagesse, la science, quoique l'on soit généralement d'accord pour écarter cette étymologie. Il ne faut pas oublier que le terme *filsofa*, en arabe, est pris en mauvaise part par les musulmans, pour lesquels il désigne une science contraire à la religion révélée et au dogme; c'est peut-être justement à l'origine évidemment philosophique du çoufisme, qu'il faut attribuer l'effort des docteurs musulmans pour donner, au mot qui désigne les doctrines çoufiques, une étymologie arabe, de façon à faire oublier son étymologie païenne.

Au IIIe siècle de l'hégire, l'enseignement de la mystique çoufique en Orient se divisait en deux Écoles, celle d'Aboul-Yazid Taïfour El-Bestami et celle d'Aboul-Qasim El-Djounaïd, tous deux d'origine persane.

L'école de Bestami tombait franchement dans le panthéisme, tandis que celle de Djounaïd adaptait son système philosophique au théisme musulman, en enseignant un panthéisme restreint, que l'on a appelé *panthéisme numérique*, c'est-à-dire qu'au lieu d'admettre la présence de la divinité dans le monde jusqu'à sa confusion avec lui, elle admettait seulement une communion presque absolue de certaines âmes privilégiées avec la divinité : de là, les deux principaux *états* de l'âme pour les initiés les plus purs, qui sont d'abord le *Hal*, état temporaire de communion avec Dieu, et le *Maqam*, qui est le point le plus élevé et le plus rare de la hiérarchie çoufique et qui consiste en un état constant de communion presque absolue.

Toutes les confréries du Maroc procèdent de la doctrine de Djounaïd, et on ne retrouve qu'un souvenir assez vague de Bestami à Moulay Bouselham dans le Gharb.

D'après la croyance populaire, le personnage que les uns appellent Abou Saïd El-Miçri, les autres Ahmed ben Abdallah ben Idris, et qui est connu sous le nom de Moulay Bouselham serait effectivement le chaikh Çoufi Aboul-Yazid El-Bestami. Mais ce n'est évidemment qu'une légende sans fondement : Aboul-Yazid est mort en effet, vers 264 de l'hégire et son tombeau à Bistam, près de Nisabour en Perse, est bien connu, tandis que le personnage connu sous le nom de Moulay Bouselham est mort au commencement du IVe siècle.

Le nom de Taïfour s'est cependant perpétué dans une branche des Oulad El-Miçbah dont les tombeaux entourent celui de Moulay Bouselham sur le chenal de la Merdja Ez-Zerga. On peut voir dans cette coïncidence de nom, le souvenir d'une tentative d'un disciple de Bestami de répandre au Maroc les doctrines de son maître. Quoiqu'il en soit, cette tentative n'a pas réussi et les doctrines de Djounaïd seules ont fait pénétrer au Maroc les doctrines du Çoufisme, ou tout au moins ce sont les seules dont on puisse encore retrouver les traces depuis le Ve siècle de l'hégire jusqu'à nos jours.

L'enseignement du Çoufisme se répartit en plusieurs périodes que l'on peut déterminer de la manière suivante :

1° De Djounaïd à Chadili, du IIIe au VIIe siècle;

2° De Chadili à Djazouli, du VIIe au Xe siècle;

3° De Djazouli à nos jours, du Xe au XIVe siècle.

1re *période.* — Il est difficile de savoir exactement par qui les doctrines mystiques ont été pour la première fois apportées d'Orient au Maroc. On a vu que dès le IVe siècle de l'hégire, elles y avaient pénétré, et il est certain que la zaouïa des Mostrabitin, fondée dans le Sous par Ouagag ben Zaloua, ne devait pas être la seule.

En effet, les doctrines de Djounaïd n'ont pas toujours suivi des transmissions parallèles et on trouve de nombreux disciples qui ont reçu l'enseignement du même chaikh et un même disciple qui a eu plusieurs maîtres.

Pour essayer de reconstituer la pénétration des doctrines çoufiques au Maroc avant Chadili, le moyen le plus sûr est de rechercher l'origine de la plus ancienne confrérie dont on retrouve la trace en dehors des *Mouarabitoun* et des *Mostahidoun*. C'est la confrérie des *Chouaïbiyoun*, fondée par Abou Chouaïb Ayoub ben Saïd Eç-Cinhadji, Moulay Bouchaïb d'Azemmour, au VIe siècle de l'hégire (J.-C. XII). A cette époque se trouvait déjà à Tit au Sud d'Azemmour, la confrérie des *Cinhadjiyoun*, ou *Amghariyoun*, des Beni Amghar. Abou Abdallah Amghar Eç-Cinhadji, dit El Kebir, était contemporain de Moulay Bouchaïb : il était connu sous le nom de « Raïs Et Taïfa Eç Cinhadjiya » Chef de la Confrérie des Cinhadja de Tit. Son père Abou Dja-

far Ishaq était contemporain d'Abou Ynnour Ed-Doukkali chaikh de Moulay Bouchaïb. On verra plus loin que le cheikh de l'Imam Mohammed ben Sliman El-Djazouli, Abou Abdallah Amghar Eç-Ceghir, appartenait à la même famille et à la même confrérie.

L'enseignement de Moulay Bouchaib, procédait de Djounaïd, par Abou Yinour Abdallah ben Ouakris Ed-Doukkali El-Mouchtaraï, Mohammed ben Ouidjlan Ed-Doukkali, Aboul Fadl Abdallah El-Djouhari, Abou Bachr El-Djouhari, Abou Bekr Ed-Daïnouri, Aboul-Hosein ben Mohammed En-Nouri qui était lui-même disciple de Djounaïd.

Le principal disciple de Moulay Bouchaïb a été Abou Yazza Ialennour ben Mimoun, né à Hazmirat Aroudjan, mort en 572 de l'hégire (J.-C. 1177) au Djebel Aroudjan, entre le Tadla et les Zaïan, où il est enterré.

Son tombeau est encore aujourd'hui un lieu de pèlerinage très fréquenté sous le nom de Moulay Bou Azza.

2[e] *période*. — Le cheikh Abou Yazza eut parmi ses disciples un personnage universellement connu, le fameux Chaikh Abou Median El-Ghaout, vulgairement Sidi Bou Median, qui est enterré à El-Eubbad près de Tlemcen.

Sidi Bou Median avait été également en Orient le disciple du grand chaikh Moulay Abdelqader El-Djilani; à Fès il avait reçu l'enseignement de Ali ben Hirzihim, vulgairement Harazim qui lui enseigna la doctrine de Ghazali, le plus grand philosophe de l'Islam; l'oncle d'Ali, Çalih ben Hirzihim avait été disciple de Ghazali en Orient.

Les doctrines de Moulay Abdelqader et de Ghazali, procèdent toutes deux de Djounaïd.

D'autre part, Bou Median a été le chaikh du grand chaikh Moulay Abdessalam ben Mechich enterré dans les Beni Arous, où son tombeau est l'objet, d'une façon générale et plus particulièrement de la part des tribus des Djebala d'une vénération qui est presque un véritable culte.

Moulay Abdessalam a été le chaikh d'Aboul-Hasan Ali Ech-Chadili. Moulay Abdelqader El Djilani, fondateur de l'école çoufique connue sous le nom de *Tariqa Qadiriya*, peut être considéré comme la personnification des doctrines de Djounaïd en Orient; Chadili, qui a créé la *Tariqa Chadiliya* est la personnification des mêmes doctrines en Occident.

Bou Median El-Ghouat, né à Séville au commencement du XII[e] siècle de notre ère, est le lien qui rattache les deux *Tariqas*. Il est de ceux qui ont apporté au Maroc la Tariqa Qadiriya; il y a ajouté la doctrine de Ghazali et l'enseignement de Moulay Bouazza, qui procédait lui-même de l'École de Djounaïd avant Moulay Abdelqader et avant Gha-

zali. L'enseignement donné par Moulay Abdessalam à Chadili et qui est le fondement de la Tariqa Chadiliya, procède donc de ces trois formes de la doctrine de Djounaïd. Moulay Abdessalam a eu également pour chaikh, Abderrahman El-Madani Ez-Ziyat, qui avait lui-même reçu l'enseignement de Bou Median, soit directement, soit par l'intermédiaire de l'Andalou Abou Ahmed Djafar El-Khozaï.

Il a toujours été impossible d'identifier les autres cheikhs qui constituent la chaîne d'enseignement du chaikh Ez-Ziyat.

La biographie de Moulay Abdessalam est elle-même très incomplète et se confond presque toujours avec le côté légendaire et miraculeux de l'existence de ce personnage. Cependant on sait que Moulay Abdessalam a voyagé pendant seize ans; on peut donc supposer que c'est pendant cette période qu'il a recontré à Médine le chaikh Ez-Ziyat, qui habitait cette ville.

Au VIIe siècle de l'hégire, XIIIe siècle de notre ère, l'enseignement des doctrines Çoufiques au Maroc était donc représenté par trois écoles : 1° celle procédant de l'enseignement de Djounaïd avant l'arrivée des doctrines de Moulay Abdelqader; 2° celle qui procède de ces doctrines et de celles de Ghazali; 3° enfin celle procédant de l'enseignement de Chadili.

On a vu que parmi les confréries issues de la première école, il n'a été possible jusqu'à présent de retrouver que celles des *Chouaïbiyoun* et des *Amghariyoun*.

Parmi les confréries procédant de la deuxième école, on retrouve celle des *Madjiriyoun*, fondée par Abou Mohammed Çalih El-Madjiri au ribat de Safi; celle des *Hahiyoun;* celle des *Ghamatiyoun* ou *Hazmiriyoun* fondée par Abderrahman El-Hazmiri et celle des *Hançaliyoun* fondée par Abou Saïd Ahançal.

Abou Mohammed Çalih, aujourd'hui le patron de Safi, était disciple de Bou Median; il a été lui-même le chaikh d'Abou Saïd Ahançal dont le tombeau se trouve au Dadès. La confrérie Hançaliya n'a pris une réelle importance qu'au XVIIIe siècle : il en sera parlé avec les confréries procédant de Djazouli.

La confrérie des Hahihoun a été fondée par Yahia ben Abou Amar Abdelaziz ben Abdallah ben Yahia El-Hahi, enterré à Tighza. Il professait les doctrines de Bou Median qui lui étaient parvenues par deux intermédiaires successifs; Aboul Qasim El-Bekir et Abou Saïd. On retrouve cette même zaouïa au XVIIe siècle avec un autre Yahia El-Hahi qui était contemporain du Sultan Saadien Moulay Zidan.

La confrérie des Hazmiriyoun fondée par Abderrahman ben Abdelkerim ben Abdelouahed ben Yahia ben Abdallah El-Hazmiri Ed-Doukkali, procédait comme la précédente d'Abou Mohammed Çalih.

El-Hazmiri est mort en 706 de l'hégire (J.-C., 1307), il est enterré à Fès a l'intérieur de Bab El-Foutouh dans le Raoudat El-Anouar.

Ces différentes confréries étaient pour ainsi dire dépendantes de celle des *Madjiriyoun* du cheikh Abou Mohammed Çalif, dont l'enseignement constituait une véritable école, à laquelle se rattachaient la plupart des confréries de son temps.

Sa réputation s'étendait au loin et on peut citer entre autres parmi ses disciples un des cheikhs Çoufites du Rif, Abou Merouan Abdelmalek Ouhaqs, qui vivait à Ceuta.

Aux confréries de cette époque procédant de l'enseignement d'Abou Median, de Ghazali et d'Abou Mohammed Çalih, il faut ajouter celles où était enseignée la doctrine de Moulay Abdelqader Djilani, c'est-à-dire les zaouïas Qadiriyas ou Djilaliyas. La confrérie de Moulay Abdelqader existe encore : les autres ont disparu ou tout au moins se sont modifiées et ont changé de nom en recevant les doctrines de Chadili.

On ne retrouve pas de traces des confréries fondées au Maroc sur l'enseignement direct des doctrines de Chadili. Aboul-Hasan Ech-Chadili, disciple de Moulay Abdessalam, n'est en effet pas resté au Maroc et ne semble pas y avoir eu de disciples. Il est parti pour l'Orient du vivant de son chaikh, et il est mort dans le désert d'Aïdhab sur la mer Rouge en allant au pèlerinage en 656 de l'hégire (J.-C., 1258). Son tombeau se trouve à Houmaïthara, près de Djedda.

Les doctrines de Chadili paraissent avoir été rapportées au Maroc à la zaouïa Regraguia de l'Oued Chichaoua, par Abou Zaïd ou Ilias Er-Regragui qui avait passé vingt ans dans les Villes Saintes : c'est là que la tariqa Chadiliya lui a été transmise par la chaîne suivante : Aboul-Fadhl El-Hindi, Announs El-Badaouï, Ahmed El-Qarafi, Abou Abdallah El-Maghribi, Chadili. Regragui a eu pour disciple Abou Saïd Othman El-Hourtanani de la zaouïa Hourtanana qui se trouvait près de Goz, sur la rive droite de l'Oued Tensift : El Hourtanani a eu lui-même pour disciple Abou Abdallah Amghar Eç-Ceghir, de Tit, chaikh de Sidi Mohammed ben Sliman El-Djazouli.

3e *période*. — On arrive ainsi à la troisième période de l'enseignement des doctrines Çoufiques, qui peut être désignée sous le nom de période du Djazoulisme. Voici ce que dit, à propos de la Tariqa Djazouliya, l'Andalou Aboul-Hasan Ali ben Mohammed Çalih :

« Il existe dans le monde deux doctrines au-dessus de toutes les autres : celle de Moulay Abdelqader Djilani et celle de Sidi Aboul-Hasan Chadili; c'est la Tariqa Chadiliya qu'enseigne notre vénéré chaikh Sidi Mohammed ben Sliman El Djazouli. » On verra plus

loin les raisons politiques et religieuses qui ont fait qu'en passant par Djazouli, la *Tariqa Chadiliya* est devenue la *Tariqa Djazoulia*.

L'Imam Abou Abdallah Mohammed ben Abderrahman ben Aboubekr ben Soulaïman couramment appelé Mohammed ben Sliman Es-Semlali El-Djazouli, est né dans l'extrême Sous dans la fraction des Semlala de la tribu de Djezoula, au commencement du IXe siècle de l'hégire : il mourut à Tankourt dans le Sous vers 870 de l'hégire (J.-C., 1465) et fut enterré d'abord à Taçrout, puis à Afoughal. Enfin une soixantaine d'années après sa mort, son corps fut transporté à Marrakech sur l'ordre du premier Sultan Saadien Aboul-Abbas Ahmed El-Aaredj où il fut inhumé au Riyadh El-Arous.

Cette vénération particulière des Saadiens pour Djazouli s'explique de deux façons : c'est aux zaouïas issues de ce chaikh que les Saadiens ont dû leur élévation au trône d'une part, et d'autre part l'importance du tombeau de Djazouli était telle que les Sultans de la nouvelle dynastie croyaient sans doute préférable d'avoir dans leur capitale un sanctuaire qui était un véritable centre de ralliement.

On sait dans quelles conditions les Saadiens sont arrivés au pouvoir. Dès le commencement du XVe siècle, les Portugais avaient commencé à pénétrer au Maroc; successivement ils s'étaient emparés de Ceuta, 1415, d'El Qçar Eç-Ceghir, 1462, d'Anfa, 1468, d'Arzila et de Tanger, 1471, de Mazagan, 1506, de Safi, 1507, d'Azemmour en 1513, de Tit, d'Almedine et d'autres villes aujourd'hui détruites.

Les Portugais n'exerçaient pas seulement leur autorité dans les villes occupées par eux, mais dans les tribus dont un grand nombre étaient devenues leurs vassales, entre autres les Abda, les Doukkala, la Gharbia, les Haha, qui payaient annuellement au Portugal des centaines de mille fanègues de céréales, des bœufs, des moutons, des olives, etc. Les Abda à eux seuls, payaient tous les ans mille charges de chameaux, tant d'orge que de froment, six beaux chevaux et quatre faucons. Les Portugais avaient à leur service de nombreuses troupes indigènes, dont le principal chef était le fameux Yahia ben Tafout. En un mot l'occupation portugaise pénétrait de plus en plus dans le pays et semblait s'organiser d'une manière définitive. Il en était résulté une grande effervescence, entretenue et augmentée par les disciples de Djazouli, qui étaient dit-on plus de 12.000; ils parcouraient les tribus en prêchant à la fois les doctrines de leur chaikh et la guerre sainte.

En 1508, le roi Emmanuel avait acheté à un gentilhomme portugais, Juan Lopez de Sequiera, une maison que celui-ci avait fait construire au Cap d'Aguer (Agadir) pour se livrer à la pêche. Il y fit construire la forteresse de Santa-Cruz, qui lui permettait de dominer la côte sud et de soumettre au tribut les contrées des environs.

Les provinces du Sous et du Drâa commencaient à s'agiter et à réunir de l'argent pour la guerre Sainte ; elles s'adressèrent à un saint homme, qui habitait Aqqa, le chaikh Mohammed bel-Moubarek, qui les engagea à mettre à leur tête le Chérif Abou Abdallah Mohammed Es-Saadi qui habitait sa zaouïa de Tagmadart dans le pays du Drâa. Cette famille prétendait être originaire de Yambou, et descendre de Mohammed Nefs Ez-Zakiya frère de Moulay Idris.

Abou Abdallah devint le chef des combattants de guerre Sainte du Sous, sous le nom de « El Qaïm bi Amr Allah » Celui qui s'est dressé par la volonté de Dieu. C'est son fils aîné Ahmed El-Aaredj qui fonda la dynastie Saadienne.

Dans les circonstances graves où se trouvait le Maroc devant l'invasion des Portugais, ce personnage avait donc le double prestige que lui donnaient sa sainteté personnelle et son origine. Avoir à leur tête un descendant du Prophète semblait aux populations un gage de victoire pour la défense de l'Islam menacé.

Djezouli lui-même disait :

« La puissance de l'homme ne provient ni de la considération dont il est l'objet, ni de la tribu qui l'a vu grandir; mais de la noblesse de son origine; je suis chérif, mon origine est noble, mon ancêtre est le Prophète de Dieu, de qui je suis plus près qu'aucune créature, etc. »

C'est de cette époque que date au Maroc ce que l'on peut appeler le *Chérifisme*, c'est-à-dire non seulement le respect des descendants du Prophète, mais le besoin de retrouver cette origine illustre dans toute personne sortant un peu de la moyenne. C'est ainsi que tous les fondateurs de zaouïas ou de confréries sont à partir du xe siècle de l'hégire (J.-C. xvie) considérés comme chorfa et que les ouvrages d'hagiographie postérieurs à cette époque, attribuent cette qualité, avec des généalogies très complètes, à des familles qui ne sont pas considérées comme chérifiennes dans des ouvrages antérieurs.

L'enseignement de Djazouli et de ses nombreux disciples a donc profité du mouvement de rénovation religieuse causé par l'invasion portugaise et y a gagné une telle notoriété et une telle autorité que la Tariqa Djazouliya a fait oublier la Tariqa Chadiliya dont elle procède et l'a complètement remplacée au Maroc.

Il se fonda alors une quantité innombrable de zaouïas et un grand nombre de confréries. Les sultans Saadiens, que ces zaouïas avaient amenés au pouvoir, cherchèrent aussitôt à se débarasser de ces collaborateurs qui gênaient forcément l'exercice de leur autorité.

Beaucoup de zaouïas furent détruites et les confréries dispersées ou étouffées dans l'œuf; mais il en subsista encore un nombre suffisant.

D'autre part les zaouïas et les confréries constituaient évidemment

une force, et dans un pays où l'autorité du pouvoir central était souvent insuffisante, il était nécessaire de ménager cette force que l'on était impuissant à détruire.

C'est ainsi que le Sultan Abdallah El-Ghalib Billah fut heureux de pouvoir utiliser contre les Turcs de Badis dans le Rif, la zaouïa Djazouliya des Oulad El-Baqqal d'El-Haraïaq dans la tribu des Ghezaoua. Cette famille eut sous les Saadiens une importance considérable.

Plus tard, lorsque le fils du sultan El-Ghalib Billah, Mohammed el Mesloukh, appela à son secours les Portugais contre ses oncles Abdelmalek et Ahmed, qui lui disputaient le trône, et que les deux armées se rencontrèrent le 4 août 1578, sur le bord de l'oued El-Makhazin au nord d'El Qçar, c'est l'intervention des montagnards groupés et amenés par le chaikh Djazoulite M'hammed ben Ali Berraïssoun qui provoqua en grande partie la défaite des Portugais.

M'hammed ben Ali était disciple du fameux chaikh Abdallah bel-Hasain El-Amghari de Tameçlouth près de Marrakech; celui-ci avait reçu les doctrines de Djazouli par Abdallah El-Ghazouani qui les avait reçues d'Abdelaziz Et-Tebba, disciple de Djazouli. C'est ce M'hammed ben Ali, qui l'un des premiers, apporta au Djebel Alam dans la tribu des Beni Arous où se trouve le tombeau du grand chaikh çoufi Moulay Abdessalam, la doctrine de Djazouli, qui n'est autre, comme nous l'avons vu, que celle de Chadili, élève de Moulay Abdessalam. Les doctrines d'Abou Median formées de celle de Moulay Abdelqader et celles de Ghazali revenaient ainsi au Djebel Alam, où Moulay Abdessalam les avaient enseignées, et elles y revenaient avec tout le prestige de la victoire.

Pour récompenser M'hammed ben Ali Berraisoun et ses compagnons, le sultan Ahmed El-Mançour, proclamé sur le champ de bataille de l'Oued El-Makhazin, où son frère Abdelmalek déjà très malade venait de mourir, accordait au sanctuaire de Moulay Abdessalam un horm, zone inviolable, analogue à celui de la Mecque, et à toute sa famille des privilèges, des exemptions d'impôts; il créait en un mot cette caste de chorfa de la montagne, qui depuis cette époque, vit dans la petite ville de Tazerout et dans toute la tribu du Beni Arous, comme dans une sorte d'immense zaouïa placée en dehors et au-dessus de ce qui se passe dans le monde.

Le çoufisme lui-même s'est pour ainsi dire nationalisé et, en face du grand chaikh çoufique d'Orient Moulay Abdelqader Djilani, le nationalisme marocain a dressé son cheikh à lui, Moulay Abdessalam ben Mechich, le grand chaikh çoufique d'Occident.

Djazouli est mort vers 1465; il serait difficile de citer toutes les zaouïas qui procèdent de son enseignement et qui ont été fondées par

ses nombreux disciples et par toute la succession de disciples qui répandent son enseignement depuis plus de cinq cents ans. Parmi les principales, on peut citer celle de Sidi Ahmed Ou Mousa, au Tazeroualt dans le Sous : cette zaouïa qui se trouve à Iligh, près de Tiznit, a pris un moment des proportions considérables et sur d'anciennes cartes, on retrouve la région qui en dépendait, indiquée sous le nom de royaume de Sidi Hicham; dans l'oued Drâ, la zaouïa des Naçiriya à Tamgrout; près de Marrakech, celle des Oulad Amghar de Tameçlouht, fondée par Sidi Abdallah bel Hasaïn, l'homme aux 366 sciences; la zaouïa de Sidi Rahal, d'où viennent encore aujourd'hui les diseurs et les diseuses de bonne aventure; au Tadla, la zaouïa de Boul-Djad fondée par Sidi Mohammed Cherqi, le patron des cavaliers; dans les Chaouïa Sidi Saïd El-Màachou : à Meknès la zaouïa des Aïsaoua : au Zerhoun celle des Hamadcha; dans le Gharb les zaouïas des Oulad El-Miçbah, celle de Sidi Abderrahman El-Medjoub : les zaouïas de Fasiyin à El Qçar de Sidi Ali ben Ahmed de Carçar : celle de Tacerout ou Tazerout dans les Beni Arous : les nombreuses zaouïas des Oulad El-Baqqal dont les deux principales sont l'une à El-Haraïaq dans les Ghezaoua, l'autre à Moulay Boucheta chez les Fichtala entre le Sebou et Ouergha; la zaouïa d'Ouazzan chez les Meçmouda; celle des Derqaoua chez les Beni Zéroual, etc., etc.

L'une d'elles, a failli créer une nouvelle dynastie berbère entre les deux dynasties chérifiennes des Saadiens et des Filala; c'est la zaouïa de Dila, fondée vers la fin du XVIe siècle par Aboubekr El-Medjati Eç-Cinhadji; Dila se trouvait du côté des Aït Ishaq entre les sources de la Moulouya et celles de l'Oued El-Abid. Le petit-fils d'Aboubekr, Mohammed El-Hadj Ed-Dilaï fut proclamé à Fès; il régna effectivement sur une grande partie du centre et du nord du Maroc et jusqu'à Salé, de 1645 à 1668; à cette époque, la zaouïa fut prise et détruite par Moulay Rechid. Après avoir joué un rôle considérable dans l'histoire du Maroc, elle est aujourd'hui complètement oubliée.

Toutes les zaouïas n'ont pas donné naissance à des confréries; beaucoup ont disparu; plusieurs ont subsisté comme centres religieux locaux consacrés à la vénération du fondateur et de sa descendance; quelques-unes seulement ont réussi à créer des confréries.

Ces confréries elles-mêmes n'ont pas toutes subsisté et la quantité de celles qui ont avorté est considérable. Par ordre de dates, les confréries les plus connues qui subsistent et fonctionnent encore sont les suivantes. Elles procèdent toutes de Djazouli sauf les Djilala qui ont pour chaikh Moulay Abdelqader El-Djilali et les Tidjaniyin dont on verra plus loin les origines.

La confrérie la plus ancienne du Maroc parmi celles qui existent

encore est celle des Qadiriya; elle date du VIe siècle de l'hégire (J.-C., XIIe). On entend partout des mendiants demander l'aumône au nom de Moulay Abdelqader. Il a des zaouïas dans toutes les villes du Maroc; mais ce n'est pas sous le nom de Qadiriya que la confrérie de Moulay Abdelqader compte le plus grand nombre d'adeptes, c'est sous celui de Djilala.

Sauf chez les Djebala, il y a des Djilala partout au Maroc: chaque village a sa petite chapelle de Moulay Abdelqader, où les femmes viennent accrocher des chiffons, brûler des bougies et des parfums, quelquefois même immoler une poule. C'est à Moulay Abdelqader qu'elles viennent raconter les petites histoires qu'elles ne veulent dire à personne, se plaindre de leur mari, des autres femmes; elles lui confient leurs petites misères, leurs ambitions, leurs haines et quelquefois aussi leurs affections.

Chez les Djilala de la campagne surtout, les principes mystiques de Moulay Abdelqader ont complètement disparu et ont été remplacés par un culte des puissances mystérieuses et cachées. Sous le couvert du grand chaikh de Bagdad, les Djilala font des invocations à des démons mâles et femelles : Sidi Mimoun, Sidi Mousa, Lalla Mira, Sidi Hammo, Lalla Djemiliya, etc.

Il semble qu'il y ait souvent une confusion entre les pratiques des Djilala et celles de Guenaoua, confrérie des nègres de Guinée, qui s'est également placée sous l'invocation de Moulay Abdelqader et qui n'a cependant rien de musulman.

On a vu que les doctrines d'Abdelqader Djilani ont été apportées au Maroc par son disciple Boumedian El-Ghaout et qu'avec celles de Ghazali elles ont servi de base au Chadilisme.

Depuis quelque temps le recrutement de la Tariqa Qadirya semble augmenter; mais son activité politique ne se manifeste que par ce qui subsiste de la confrérie de Ma El-Aïnin Ech-Chinguiti. On retrouve surtout cette activité dans le Sous du côté de Tiznit avec Merebbi Rebbo fils de Ma El-Aïnin et frère d'El-Hiba. Dans le Nord on peut également en retrouver la trace avec le chaikh Mohammed El-Bedoui ou El-Badaoui, ancien moqaddem de Sidi Ahmed Chems, qui était khalifa de Ma El-Aïnin à Fès. Le chaikh Mohammed El-Badaoui habitait au Djebel Carçar; il habite actuellement au Djebel Dall, dans le Gharb; ses fidèles avaient commencé à lui construire une zaouïa à El-Qçar El-Kebir; mais la construction est arrêtée depuis environ deux ans.

On sait que Mohammed El-Fadil, père de Ma El-Aïnin appartenait à une branche de la confrérie Qadiriya des Bekkaya de la Mauri-

tanie, du Sénégal et du Soudan. Les principes de cette confrérie remontent à Abderrahman Et-Thalibi le patron d'Alger.

Il ne reste plus rien des confréries Chadilites antérieures à Djazouli et il faut arriver au commencement du XVIe siècle pour trouver la confrérie des Aïsaoua, qui est certainement la plus connue et qui semble la plus ancienne des confréries procédant de Mohammed ben Sliman El-Djazouli. Elle a été fondée vers 1500 par Sidi M'hammed ben Aïsa El Mokhtari; il était disciple de Sidi Abdelaziz Tebba, disciple lui-même de Djazouli. Il est, comme on le sait enterré à Meknès.

Les Naciriya. — Confrérie fondée à Tamegrout au commencement du XVIIe siècle par M'hammed ben Naçar Ed-Draï qui était disciple d'Abdallah bel Hasaïn, disciple d'Abdallah El-Ghazaouni, disciple lui-même d'Abdelaziz Tebba.

Les Hançaliya. — Quoique cette confrérie ait complètement disparu du nord du Maroc, et d'ailleurs de tout le bled El-Makhzen, il est intéressant d'en dire quelques mots à cause de l'importance qu'elle a reprise dans les régions berbères non soumises.

Le premier Ahançal, Sidi Saïd, était disciple d'Abou Mohammed Calih, patron de Safi; il vivait au XIIIe siècle et ne semble pas avoir fondé de confrérie. Son tombeau est au Dadès.

Un de ses descendants, qui s'appelait également Saïd, fut disciple de Sidi M'hammed ben Naçar à Tamegrout et fonda chez les Aït Metrif une zaouïa où il mourut en 1702. Son fils Yousouf lui succéda, donna à la zaouïa une grande importance et fonda la confrérie Hançaliya, qui avait un grand nombre d'adeptes et des zaouïas dans toutes les villes. L'influence de cette confrérie déplut à Moulay Ismaïl; on ne sait pas exactement ce qui se passa, mais toutes ses zaouïas disparurent et la confrérie également, de même que Yousouf Ahançal.

Au XVIIIe siècle une zaouïa Hançaliya fut fondée en Algérie à Chettabba, près de Constantine, par Sadoun El-Fardjioui. Cette zaouïa existe encore et compte près de 5.000 adeptes dans le département de Constantine.

La confrérie Hançaliya, qui a même pris à un certain moment une importance suffisante pour prendre le nom de *Tariqa Hançaliya*, se rattache par différents chaikhs aux Naciriya de Tamegrout. La zaouïa de Dila avait la même origine, ainsi qu'une autre zaouïa berbère qui semble depuis quelques années avoir repris une vie nouvelle : c'est la zaouïa d'Arbala, fondée vers le commencement du XVIIIe siècle

par Boubeker Amhaouch chez les Aït Amhaouch, fraction des Aït Chekman.

Les deux zaouïas d'Ahançal et d'Amhaouch sont affiliées aujourd'hui aux Derqaoua.

Les Hamadcha. — La confrérie a été fondée à la fin du XVIIe siècle par Sidi Ali ben Hamdouch, dont l'enseignement remonte à Djazouli par les cheikhs Cherqaoua de la zaouïa de Boul-Djad en Tadla.

Il y a des zaouïas de Hamadcha dans toutes les villes. La principale se trouve dans le Djebel Zerhoun autour du tombeau de Sidi Ali, en face de Meknès.

On raconte que la coutume des Hamadcha de se frapper la tête, proviendrait de la manière dont un des disciples de Sidi Ali, Sidi Ahmed Dghoughi, manifesta sa douleur à la mort de son cheikh, en se frappant la tête avec des pierres.

La confrérie Touhamiya, c'est-à-dire celle d'Ouazzan, qui est appelée en Algérie *Taïbiya*.

Tout le monde connaît les Chorfa d'Ouazzan et l'importance considérable de leur confrérie.

Elle a été fondée au XVIIe siècle par Moulay Abdallah Chérif, né à Tacerout dans les Beni Arous en 1005 de l'Hégire (J.-C., 1596).

Il faudrait plus d'un volume pour faire toute l'histoire de la maison d'Ouazzan qui a été mêlée si souvent à celle de la dynastie actuelle. Il faut donc s'en tenir à l'historique de la seule Confrérie.

Moulay Abdallah Chérif, qui a été un des plus grands maîtres de çoufisme marocain, le plus grand même depuis Djazouli, était disciple de Sidi Ali ben Ahmed de Çarçar, disciple de Sidi Aïsa ben El-Hasan El-Miçbahi et de son père, disciple lui-même d'un autre Miçbahi, Mohammed bou Asriya qui était disciple d'Abdelaziz Tebba, le premier disciple de Djazouli.

Sidi Ali ben Ahmed de Çarçar avait été également disciple de Sidi Yousef El-Fasi.

La zaouïa d'Ouazzan est donc établie sur les principes de Djazouli apportées à Sidi Ali ben Ahmed, cheikh de Moulay Abdallah Chérif, par les Oulad El-Miçbah et par les Fasiyn. Les Oulad El-Miçbah sont originaires des Chaouïas; ils ont fourni plusieurs chaikhs de la Tariqa Djazouliya et des combattants de guerre sainte. Il en reste un grand nombre dans le Gharb et dans le Khlot où ils ont encore une zaouïa à Gla au sud de Larache, et à Aïn Tiçouat près du tombeau de Moulay Bouselham.

Les Oulad El-Fasi, ou Fasiyin ont une zaouïa très importante à Fès autour du tombeau de Sidi Abdelqader El-Fasi.

La famille connue sous le nom des Fasiyin est originaire d'Arabie: elle a habité l'Andalousie sous le nom de Banou-Al-Djadd.

L'un d'eux, Abderrahman vint de Malaga à Fès vers 1575. Son fils, Aboul-Hadjaj Yousef s'établit à El-Qçar, où on l'appela El-Fasi parce qu'il venait de Fès. Il fonda à El-Qçar une zaouïa Djazouliya qui existe encore. C'est son petit-fils Aboul-Mahasin qui fut professeur de Sidi Ali ben Ahmed de Çarçar. Les traditions de science et d'érudition se sont perpétuées jusqu'à nos jours dans la famille des Fasiyin, qui est une des plus distinguées de Fès.

Outre ses origines chérifiennes, qui la font descendre directement de Moulay Idris, la maison d'Ouazzan peut donc être fière également des sources de science et de religion desquelles procède sa confrérie.

Moulay Abdallah Chérif est mort en septembre 1678.

Son fils Sidi Mohammed fit peu parler de lui; il mourut en 1708. Ce sont ses deux fils Moulay Tahami et Moulay Taïeb qui donnèrent à la zaouïa et à la confrérie leur développement.

Cette importance ne fit que grandir avec leurs successeurs, Moulay Ahmed ben Taïeb, Sidi Ali ben Ahmed et Sidi El Hadj El-Arbi, mais c'est Sidi el Hadj Abdessalam qui donna à la maison d'Ouezzan tout son prestige. Il est mort en 1892. Ses fils et ses petits-fils continuent à servir fidèlement la France comme il l'avait fait lui-même.

Il y a des zaouïas d'Ouazzan dans toutes les villes du Maroc; il y en a également un grand nombre en Algérie et en Tunisie. Le nombre des affiliés à la confrérie d'Ouazzan est considérable et s'élève à plus de 20.000 en Algérie. C'est une des confréries les plus importantes du monde musulman.

La confrérie Tidjaniya. — Cette confrérie n'est pas originaire du Maroc; elle a été fondée en 1781 par Ahmed Tidjani à Aïn Mahdi, au sud du Djebel Amour, dans le Sud algérien, où ses ancêtres avaient déjà une zaouïa.

Sidi Ahmed Tidjani persécuté par les Turcs, s'était réfugié à Fès en 1806; il y est mort en 1815, et son tombeau y est l'objet de la vénération générale. Cependant le centre de la confrérie est toujours en Algérie où se trouvent les deux grandes zaouïas de l'ordre: celle d'Aïn Mahdi et celle de Temacin. Notre grand adversaire en Algérie, le Hadj Abdelqader, après avoir vainement cherché à attirer les Tidjaniya dans son parti alla assiéger Aïn Mahdi dont il s'empara. Il en résulta un commencement de rattachement des Tidjaniya à notre cause, qui ne s'est pas démenti jusqu'aujourd'hui.

Les Tidjaniya d'Algérie s'élèvent à environ 25.000 personnes.

Au Maroc, ils ont trois zaouïas à Fès et d'autres dans toutes les villes et même dans les campagnes.

La confrérie des Tidjaniya du Maroc est assez aristocratique; elle se compose surtout de personnages du gouvernement Chérifien, de lettrés et de négociants.

Cette confrérie ne se rattache pas directement à la Tariqa Djazouliya. Sidi Ahmed Tidjani a reçu l'enseignement d'un grand nombre de cheikhs d'écoles différentes, en Orient et en Occident et il en a tiré lui-même les règles et les principes de sa confrérie.

La confrérie Derqaouïa. — La plupart des confréries s'étaient avec le temps écartées des principes purs du çoufisme. Le chérif Moulay El-Arbi, surnommé Ed-Derqaoui du nom d'un de ses ancêtres, Yousef Abou Derqa, c'est-à-dire l'homme au bouclier, voulut revenir aux règles primitives et fonda la confrérie des Derqaoua. Moulay El-Arbi est né à Bou Berrih vers 1760; il y est mort en 1823. La première zaouïa centrale s'est formée autour de son tombeau. Elle rayonne dans tout le nord du Maroc. Une autre grande zaouïa Derqaouïa procédant de la première a été fondée dans la seconde moitié du XIXe siècle à Medaghra au nord du Tafilalet, par le chérif Sidi Mohammed El-Arbi Madaghri mort en 1892. Cette zaouïa exerce surtout son influence sur le Maroc central et au Tafilalet.

Depuis près de vingt ans, il s'est formé à Tanger une nouvelle zaouïa derqaouïa dont l'importance a beaucoup grandi et qui tend à devenir le centre d'une nouvelle *Tariqa*.

Cette zaouïa a été fondée par Si Mohammed bel-Hadj Eç-Ciddiq El-Ghomari; son grand-père, le Hadj Ahmed ben Abdelmoumen originaire de Bider dans la tribu des Msirda du cercle de Maghnia, était disciple de Moulay El-Arbi Ed-Derqaoui. Il vint s'établir au Maroc, vers 1807, lors de la révolte d'Abdelqader ben Chérif contre les turcs d'Oran et alla se fixer dans les Ghomara comme moqaddem d'une zaouïa derqaouïa fondée à Tazgan par Moulay El-Arbi. Un autre disciple de Moulay El-Arbi, Si Mohammed El-Harraq avait fondé une zaouïa derqaouïa à Tétouan et un de ses disciples Si Ahmed ben Adjiba en avait fondé deux autres, l'une à Zimmich dans l'Andjera, l'autre au Djebel Habib. L'influence des Derqaoua répartie entre plusieurs zaouïas était donc considérable dans tout le nord-ouest extrême du Maroc.

Depuis l'établissement du Protectorat, Tanger se trouve dans une situation spéciale, qui en attendant le statut qui doit la régir, la maintient un peu en dehors de toute autorité forte : c'est donc un endroit

tout indiqué pour permettre la création d'un centre politico-religieux qui peut agir dans une indépendance relative et rayonner avec un certain profit.

Si Mohammed El-Ghomari voulut profiter de cette situation exceptionnelle et vint à Tanger où il créa une zaouïa qui ne tarda pas à absorber celles d'El-Harraq et de Ben Adjiba : il est de fait indépendant de la zaouïa centrale de Bouberrih et serait plutôt en rapport avec les zaouïas derqaouïas xénophobes qui organisent la résistance des régions insoumises.

Il serait difficile de parler des relations politiques de la zaouïa derqaouïa de Tanger; elles existent certainement et on peut même avoir le sentiment que ceux qui pensent utiliser cette zaouïa dans l'intérêt de leur politique, sont plutôt les instruments inconscients de toute une organisation panislamique qui se cache sous l'apparence de ce que l'on pourrait appeler le *panderqaouisme*.

En résumé la confrérie derqaouïa peut être considérée comme la dernière confrérie active et vivace, où l'enseignement des chaikhs çoufiques est surtout un moyen de grouper tous les éléments de résistance contre la pénétration étrangère. Les chefs de cette organisation ne se font probablement pas d'illusions sur le succès possible de leur effort; mais ils vivent de l'espoir inquiet qu'ils font naître dans les esprits et ont tout intérêt à le prolonger.

Les Derqaoua sont très nombreux, non seulement au Maroc, mais en Algérie et en Tunisie, où leur nombre semble même augmenter; en Tripolitaine ils sont plutôt connus sous le nom de Madaniya du nom de leur fondateur Mohammed ben Hamza Dhafer El-Madani qui vers 1820 apporta en Tripolitaine les principes de Mohammed El-Arbi El-Derqaoui. Ils sont également en relations avec la grande zaouïa des Badaouïa qui se trouve au tombeau de Sidi Ahmed El-Badaoui à Tantah en Égypte, peut-être avec les Senousiya de Djaraboub. On sait le rôle considérable joué dans le panislamisme par la confrérie Madaniya avec Mohammed Dhafer El-Madani, sous le règne d'Abdelhamid qui envoya à Moulay El-Hasan comme ambassadeur, Ibrahim Es-Senousi, dont le frère Abdallah, ancien précepteur de Moulay Abdelaziz habite aujourd'hui Tanger.

Les Derqaoua ont également des zaouïas à la Mecque et à Médine.

Le chaikh de Mohammed El-Arbi Ed-Derqaouï, était le chérif Amrani Ali ben Abderrahman El-Djemel dont le tombeau se trouve au quartier de Remila à Fès, près du pont de Baïn El-Moudoun.

El-Djemel avait été disciple de Moulay Taïeb El-Ouazzani vers 1740 et du cheikh El-Arbi ben Ahmed ben Abdallah Man El-Andalousi, de la zaouïa d'El-Makhfiya à Fès. La zaouïa d'Ouazzan et celle d'El Makh-

fiya se rattachent toutes les deux à Djazouli par les Oulad El Miçbah, Abderrahman El-Medjdouh et les Fasiyin.

La confrérie Kittaniya. — La zaouïa des Kittaniyin a été fondée à Fès par Sidi Mohammed bel-Kebir El-Kittani vers 1850. Son petit-fils, qui portait le même nom que lui, a créé la confrérie vers 1890. Cette confrérie procède en partie des doctrines des Derqaoua et en partie de celles de son fondateur qui était un véritable novateur. Emprisonné par le grand vizir Ba Ahmed, Kittani fut relâché à la mort de ce personnage et sa confrérie grandit de cette sorte de persécution. Elle prit une extension considérable à la fin du règne de Moulay Abdelaziz, mais peu après sa proclamation à Fès, Moulay Abdelhafid résolut d'en finir et Sidi Mohammed bel-Kebir fut soumis à de tels traitements qu'il en mourut. Toutes ses zaouïas furent fermées et la confrérie disparut. Elle commence à se réorganiser et plusieurs de ces zaouïas sont rouvertes.

Cet exposé très incomplet, peut cependant donner une idée de l'importance des confréries musulmanes, qui enveloppent non seulement le Maroc, mais l'ensemble du monde musulman, comme les mailles d'un immense filet ; c'est pour ainsi dire un filet vivant, dont les mailles nouvelles remplacent celles qui disparaissent et qui depuis des siècles constitue le lien souvent caché qui rattache entre elles les différentes parties de l'Islam malgré son fractionnement apparent.

On est frappé en reconstituant l'histoire de tous ces cheikhs, par la facilité avec laquelle ils se déplaçaient et par la fréquence de leurs voyages en Orient. Dès le IVe siècle de l'hégire, c'est-à-dire dès le Xe siècle de notre ère, il y a un millier d'années, les lettrés du Maghreb allaient à la Mecque, à Médine, à Damas, à Bagdad pour en rapporter la réponse à cette question que l'Islam avait fait naître dans leur esprit : « Quels sont les rapports exacts du Créateur et de la créature, par quels liens sont-ils rattachés ? » Ils partaient à la recherche de la « Vérité », faisaient de longs séjours dans les différents centres d'enseignement et revenaient répandre dans leur pays ce qu'ils avaient appris. Souvent cet enseignement ne leur suffisait plus, à mesure que leurs connaissances s'élargissaient et ils repartaient encore.

A ce sujet on peut remarquer la contradiction singulière qui existe chez les berbères du Maghreb entre le nationalisme politique des masses, poussé jusqu'au particularisme de tribu, et la tendance des gens instruits à prendre leur mot d'ordre en Orient au point de vue religieux ; cette tendance a fini par produire une sorte de panislamisme spirituel qui a d'ailleurs très probablement été exploité pour créer le panislamisme politique. Le nationalisme maghrebin avait été exploité

lui-même dès le IIe siècle de l'hégire pour créer une véritable indépendance religieuse. Un berbère, Çalih ben Tarif El-Berghouati, dont le père s'était converti à l'Islam, avait résolu de profiter pour lui-même des principes du prophétisme et de la révélation, et s'était déclaré prophète des Berbères, comme Mohammed était le prophète des Arabes. Vers 125 de l'hégire (J.-C., 743) il répandit un nouveau Qoran et fonda dans ce qui est aujourd'hui la Tamesna, l'Empire des Berghouata, qui ne fut complètement détruit que sous les Almohades, au VIe siècle de l'hégire (J.-C., XII), après avoir duré environ quatre cents ans. Il avait fallu l'arrivée de Moulay Idris en 172 de l'hégire (J.-C., 789) pour empêcher l'hérésie des Berghouata de se répandre sur tout le Maroc et pour permettre au nationalisme berbère de satisfaire à son besoin d'indépendance tout en restant musulman, grâce à la présence d'un descendant du prophète qui nationalisait l'Islam.

Plus tard, le Çoufisme servait de point de départ à deux dynasties berbères; le nationalisme politique triomphait de nouveau; puis le mysticisme venu d'Orient se répandait de plus en plus et contribuait à former des confréries locales qui satisfaisaient le besoin de particularisme des tribus; mais d'autre part ces confréries avaient entre elles les liens d'une origine commune et chacune d'elles finissait par avoir dans les différentes villes et dans les différentes tribus des zaouïas qui obéissaient, au moins dans les commencements, à un seul mot d'ordre. Les ambitions et les besoins personnels des chefs de ces différentes zaouïas secondaires, les poussaient souvent à s'affranchir de la tutelle de la zaouïa principale et c'est ainsi que le lien religieux a été impuissant lui-même à créer une unité nationale en brisant les compartiments qui divisent en réalité le Maroc.

Cette compartimentation était d'ailleurs soigneusement entretenue par l'ancien Makhzen, pour lequel les zaouïas étaient un instrument précieux de politique intérieure : grâce à elles, il empêchait entre les tribus une unité politique qui aurait été pour lui un danger, tout en maintenant un sentiment d'indépendance et de haine de l'étranger, qui empêchait la pénétration et était pour lui un excellent prétexte de se déclarer impuissant à la permettre.

Cependant, un lien mystérieux existait toujours qui pouvait selon les circonstances devenir plus fort et se resserrer.

L'étude approfondie du fonctionnement des confréries musulmanes est donc certainement une des formes les plus importantes de la politique indigène, au Maroc particulièrement: c'est en effet au Maroc que la grande majorité des confréries les plus répandues dans notre Afrique du Nord ont leurs zaouïas principales : les Aïsaoua à Meknès, les Hamadcha au Djebel Zerhoun, les Taïbiya-Touhama à Ouazzan, les

Naciriya à Tammegrout, les Kittaniya à Fès, les Derqaoua à Bouberrih dans les Beni Zeroual, à Medaghra au Tafilalet, et à Tanger, etc.

La tendance des Derqaoua à vouloir revivifier à leur profit les doctrines du Chadilisme pour s'en faire un moyen d'action sur toutes les confréries procédant de Chadili, l'importance politico-religieuse qu'ils cherchent à prendre par ce moyen, donnent certainement un nouvel intérêt à l'étude de ces confréries; il y a là une preuve manifeste que cette étude se confond avec celle de l'histoire sociale du Maroc et avec l'histoire politique du monde musulman tout entier.

Tanger, le 7 mai 1921.

Ed. Michaux-Bellaire.

LA PESTE DE 1799

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

Les écrits de Desgenettes (1) ont fait connaître en France la grande épidémie de peste qui ravagea l'Égypte et la Syrie pendant les dernières années du XVIIIe siècle, décimant notre armée d'Orient, et que le célèbre tableau du baron Gros, *Les Pestiférés de Jaffa* a popularisée.

Ce qu'on sait moins, c'est qu'à la même époque une épidémie de nature identique sévit au Maroc, qu'elle dépeupla au point de bouleverser profondément les conditions sociales et économiques du pays, comme jadis en Europe la fameuse peste noire de 1348.

D'où venait le fléau? Quelle en était, d'abord, la nature exacte? car c'est se payer de mots que de traduire par peste, comme on l'a fait trop souvent, les termes de وباء ou de طاعون employés par les auteurs arabes à l'occasion de toute épidémie. On ne peut également donner le sens précis que l'épidémiologie moderne attribue à l'infection par le bacille de Yersin, au terme de peste ou à celui plus général de pestilence, que l'on rencontre si fréquemment dans les ouvrages d'autrefois.

La difficulté de semblables recherches tient à l'absence habituelle de toute documentation médicale. Il faut faire exception cependant pour la peste de 1799 dont on possède une relation, qui a le mérite d'avoir été faite par un témoin oculaire, observateur avisé, dans l'ouvrage de James Grey Jackson (2) commerçant et consul anglais à Mogador. Elle a trait plus particulièrement aux ravages de l'épidémie dans le sud marocain, mais nous avons pu en vérifier et compléter les données au moyen de la correspondance consulaire du Maroc, encore inédite, conservée dans les Archives du Ministère des Affaires Étrangères et de quelques documents marocains.

Jackson a fait suivre sa relation de véritables petites observations médicales qui ne laissent pas de doute sur la nature exacte de la maladie. Mais comment s'était-elle introduite au Maroc?

(1) *Histoire médicale de l'armée d'Orient* [illegible]

(2) *An account of the empire of Marocco*, [illegible] London, 18[illegible]

La question paraît facile à résoudre, *a priori*, puisque la peste régnait en Tunisie depuis 1784 et en Algérie depuis 1786, avec réinfection en 1791 (1). On la trouve à Alger en 1797; il y eut même quelques cas isolés en 1798. Le Dr Guyon, inspecteur du Service de Santé des Armées, dans son livre presque introuvable aujourd'hui sur l'*Histoire chronologique des épidémies du Nord de l'Afrique* (2) la signale la même année à Tlemcen, aux portes du Maroc, et dans les provinces d'Alger et d'Oran au printemps de 1799. On sait, d'autre part quelles étaient les communications constantes entre le Maroc et l'Égypte à l'occasion du pèlerinage de la Mecque. Or, la peste y sévissait depuis 1798 (Guyon).

Il ne faut cependant pas négliger pour cela la relation possible de la peste de 1799 au Maroc avec les épidémies antérieures dans la même contrée, étant donné ce qu'on connaît à l'heure actuelle de la persistance dans certains cas de formes endémiques de la maladie expliquant ses reviviscences.

Les dernières manifestations certaines de la précédente épidémie dont on trouve trace dans la correspondance consulaire du Maroc remontent à une date assez lointaine, 1752, c'est-à-dire 47 ans auparavant, date indiquée, en ce qui concerne Mogador, dans une lettre du Consul de France, le naturaliste Broussonnet à Talleyrand (3). Les historiens maghrébins, Ez-Zaïani (4) et Es-Slaoui (5) donnent la date de 1163 de l'hégire qui correspond sensiblement à 1750 J.-C. et ne parlent plus d'épidémie jusqu'à l'année 1212 hég. (incipit 26 juin 1797 J.-C.). Il en est de même des hagiographes et, en particulier, du plus important d'entre eux pour l'époque moderne, El Kittani (6), qui ne signale aucun décès par épidémie dans la ville de Fez entre 1164 (inc. 30 nov. 1750) et 1213 (inc. 15 juin 1798).

La possibilité d'une reviviscence de la peste serait donc écartée du fait de la grande distance qui sépare les deux manifestations épidémiques, si nous ne trouvions reproduite par plusieurs auteurs l'indication puisée dans Walsin Esterhazy (7) d'une épidémie de peste « qui

(1) Dr L. Raynaud, *Étude sur l'hygiène et la médecine au Maroc*. Paris, Baillière, 1902. — A. Berbrugger, *Mémoire sur la Peste en Algérie* in *Exploration scientifique de l'Algérie*, Paris, Imp. Royale, 1847.

(2) Alger, Imp. du Gouvernement, 1855.

(3) *Archives des Aff. Étrangères. Corresp. Consulaire, Maroc*, an VII, 11 messidor.

(4) Aboulqâsim ben Ahmed Ezzaiani : *Ettordjeman elmoarib* trad. Houdas, Paris. E. Leroux, 1886, p. 118.

(5) Ahmed ben Khaled Ennaçiri, Esslaoui : *Kitab el Istiqça*, trad. Fumey, *Archives Marocaines*, t. IX p. 381.

(6) Mohammed ben Idris el Kittani *Salouat el Anfas*, lith. Fas. 1314, Heg., 3 vol.

(7) *Histoire de la régence d'Alger sous la domination turque*, Paris, 1840, p. 190. — Guyon, *op. laud.* p. 348. — L'Abbé Godard, *Description et Histoire du Maroc*, Paris, Tanera, 1860, t. II. — L'abbé Bargès, *Complément de l'Histoire des Beni Zeiyan rois de Tlemcen d'Et Tenessi*. Paris, E. Leroux, 1887, p. 501.

La relation étroite entre les épidémies et les famines a été de tout temps signalée. Les Grecs disaient : μετα λιμον λοιμος Après la famine, la Peste.

vint après la famine pour achever de désoler le Maghreb et ravagea tout le pays d'Alexandrie jusqu'au Maroc. Elle parut en l'an 1200 de l'hégire (1786 de J.-C.). On lui donna dans la région du Gharb le nom d'Haboubat El Medjad parce qu'elle détruisit complètement cette famille nombreuse, riche et considérée dans le pays ».

Les renseignements manquent pour étayer cette assertion. Ce qu'on sait, c'est que deux ans auparavant, en 1784, Tanger avait failli être contaminé à la suite du débarquement de pèlerins revenant de la Mecque par le navire « l'Assomption », à bord duquel des cas de peste s'étaient produits pendant la traversée (1). Mais cet incident ne paraît pas avoir eu de suites, à moins d'admettre le fait quelque peu insolite « que le germe se maintint à l'état latent pour ne se manifester que deux ans plus tard (2) ».

Une indication plus importante, si elle était vérifiée, a été donnée dans une publication récente de la *Mission Scientifique du Maroc* sur Rabat et sa région (3). « En 1207, Rabat fut terriblement éprouvée par la peste qui lui enleva les 2/3 de sa population. » L'année 1207 de l'hégire va du 19 août 1792 au 8 août 1793 J.-C.

Il s'agit là, certainement, d'une erreur matérielle de date, que nous avons indiquée à M. Michaux-Bellaire, en raison de la similitude absolue du chiffre des victimes avec celui de l'épidémie de peste de 1799 signalée par l'abbé Godard, citant lui-même Broussonnet (4), comme ayant enlevé à Rabat « 20.000 habitants sur 30.000 » (5).

En résumé, rien n'est moins certain que la présence de la peste au Maroc, du moins sous la forme épidémique, entre l'épidémie du milieu et celle de la fin du XVIIIe siècle, et les chroniques arabes concordent sur ce point avec les documents diplomatiques. Nous sommes donc fondés à penser qu'il y eut importation et non reviviscence de la peste au Maroc.

A quelle date eut-elle lieu?

Le *Tordjman* d'Ez-Zaïani (6) donne la date de l'année 1212 de l'hégire qui commence le 26 juin 1797. « Cette année là, la peste éclata au Maroc et étendit ses ravages dans les villes et les campagnes; c'est par elle que Dieu délivra le Sultan (Moulay Sliman) des embarras que lui suscitaient ses frères. Comme la peste sévissait avec plus de force à

(1) Proust, *La défense de l'Europe contre la Peste*, Paris, 1897.
(2) Dr Renaud, *op. laud.*, p. 80.
(3) *Villes et tribus du Maroc, Rabat et sa région*, t. I, p. 104, Paris, E. Leroux, 1918.
(4) *Magasin Encyclop. ou Journal des Sciences...* an VII, 1799, p. 10. Extrait de deux lettres de Broussonnet voyageur de l'Institut au citoyen Lhéritier.
(5) *Op. laud.*, p. 573, t. II.
(6) *Op. laud.*, trad. Houdas, p. 181.

Maroc (Marrakech), le Sultan Sliman quitta cette ville où il laissa son frère Etthaieb en qualité de vice-roi; il se dirigea ensuite vers le Gharb et arriva à Méquinez au mois de Safar 1213 (juillet 1798). Pendant qu'il était dans cette ville il apprit la mort de son frère Etthaieb, celle d'Elhosain... et enfin celle d'Hicham qui avait obtenu du Sultan de quitter la Résidence de Rabat... pour aller à Maroc, où il mourut. »

L'historien Sidi Mohammed ben Ahmed Akensous, dont l'ouvrage le *Djich* a été publié il y a quelques années seulement (1) nous donne des renseignements presques identiques; c'est en route, selon lui, que le sultan, revenant à Meknès, apprit la mort de son secrétaire Abou Abdallah Mohammed ben Othman puis celle de ses trois frères déjà cités, morts à Marrakech et d'un quatrième frère Moulay Abderrahman, ce dernier décédé dans le Sous. Le *Djich* ajoute que la peste cessa au Maroc à la fin de l'année 1212, c'est-à-dire vers mai-juin 1798 dans les villes de Fez et Meknès.

L'Istiqça (2) n'apporte aucun élément nouveau et se borne à nous préciser d'après le *Boustan*, autre ouvrage d'Ez-Zaïani, que c'est ce secrétaire du Makhzen, revenu en grâce après la mort de Ben Othman, que le Sultan chargea en 1213 d'aller à Marrakech recueillir les successions de ses frères. Au moment où il quitta Fez, la peste durait encore; quand il y revint « la peste était terminée, le pays était heureux » et la rentrée des impôts fructueuse pour le Sultan.

Tels sont les renseignements aussi peu fournis qu'imprécis donnés par les historiens arabes du Maroc. Le témoignage d'Ez-Zaïan, contemporain de l'épidémie, serait particulièrement à retenir s'il concordait avec celui d'un autre témoin oculaire, James Grey Jackson, qui, dans une lettre à James Willis (3), fait débuter la peste à Fez, en avril 1799. « Pendant ce temps, écrit-il, l'empereur Mouley Sliman préparait une nombreuse armée et était sur le point de partir pour visiter le sud de son royaume, soumettre Safi et les Abda... Il laissa Fez au début de l'été et traversa Salé, Mazagan et Safi, jusqu'à Maroc et Mogador. A ce moment la peste commençait dans les provinces du Sud. » Donc, même discordance sur la date de l'épidémie que sur celle du voyage du Sultan dans le Sud, voyage que Jackson situe au début de l'été 1799, c'est-à-dire à la fin de l'année 1213 de l'hégire.

Il faut faire appel à la correspondance Consulaire pour trancher le différend.

Rappelons d'abord les événements politiques qui motivaient cette expédition

(1) Lith. Fas, 1336 Heg., 1e partie, p. 189

(2) *Op. laud.*, trad. Fumey, t. II, p. 14.

(3) In *Gentleman Magazine*, London, février 1805.

Moulay Sliman avait été proclamé à Fez en 1792 à la mort de son frère Yazid, par les Oulémas, sous la pression des chefs de la garde noire et des notables berbères « arbitres des destinées du pays » (1). Le sud du Maroc avait au contraire reconnu comme souverain légitime un autre fils de Moulay Abdallah, Moulay Hicham, soutenu par un des grands feudataires du Haouz, le Caïd Abderrahman Ben Naçer, qui commandait à Safi et aux Abda. Enfin les Chaouia, restés d'abord neutres avaient proclamé Moulay Abdelmalek, oncle de Moulay Sliman, qu'il leur avait envoyé comme gouverneur. Moulay Sliman les châtia durement en 1795, puis, l'année d'après, à l'approche de son armée, les Doukkala s'étaient soumis, et le Sultan avait fait une entrée triomphale à Marrakech. Moulay Hicham réfugié auprès d'Abderrahman Ben Naçer sollicita son pardon qui lui fut accordé. Le Caïd des Abda avait argué de son état de santé pour ne pas se présenter au Sultan. Moulay Sliman feignit d'accepter cette excuse, et, ne se sentant pas, sans doute, en force, remit à plus tard la décision à prendre vis à vis de son puissant vassal (2).

L'expédition qui nous occupe était donc destinée, comme le dit Ez-Zaïani, à obtenir soit de gré, soit de force, la soumission d'Abderraman Ben Naçer.

Or elle est mentionnée dans la correspondance consulaire, ainsi qu'on va le voir, comme ayant eu lieu l'année même où la peste éclata au Maroc, mais non pas en 1798.

Le 12 germinal an VII (1er avril 1799), notre chargé d'affaires à Tanger, Antoine Guillet écrit au citoyen Talleyrand, Ministre des relations extérieures, en post-scriptum d'une lettre « que les bruits qui courent sur ce que la peste régnait au Maroc ne sont pas fondés et qu'il s'agit seulement de fièvres malignes, occasionnées par la sécheresse de cet hiver. »

Mais le 29 germinal (18 avril) l'impression change, et, en même temps que le Ministre, les « Conservateurs de la Santé de Marseille » sont avisés. « Nous venons d'apprendre que la peste règne à Rabat et Salé ».

Le 10 prairial (29 mai), Broussonnet, vice-consul à Mogador (3), rend compte que le Sultan étant venu passer quelques jours en cette ville, avant de gagner Marrakech, il s'est présenté à lui et a été bien reçu.

Broussonnet ne fait allusion à l'existence d'aucune épidémie. Quel-

(1) [illegible] p. 169.
(2) [illegible] II, p. 8.
(3) Sur Aug. Broussonnet [illegible] H. De[illegible] [illegible] Dans l'Atlantique. Paris, Hachette 1912 et H. Froidevaux, *La Géographie*, 15 août 1913.

ques jours après, le Consul Guillet confirme l'existence de la peste à Fez « où 30.000 personnes ont déjà péri et où la mortalité est de 700 à 800 par jour ». A Rabat la violence de l'épidémie décroît, mais Salé est attaqué. « Je n'ai aucun avis, ajoute-t-il, que cette contagion ait pénétré du côté de Mazagan, Safi ou Mogador, ni Tétouan ni Tanger ».

Le 7 messidor (25 juin), Guillet réfugié à Tarifa, en Espagne, écrit à nouveau : « Le Sultan qui a dû interrompre son voyage au Sous et licencier son armée (1) campe à quelque distance de Maroc... Il n'a pas voulu entrer dans cette dernière ville où règne la peste (2)... Elle n'est pas encore à Tétouan, Tanger, Safi et Mogador, mais tous ces pays sont environnés de villes et d'habitations où elle règne... La maladie n'est entrée à Maroc que par des marchandises venues de Fez, en fraude. »

Quatre jours plus tard une lettre de Broussonnet met la question au point : « Fez, Miquenez, Azamor, Maroc, les provinces de Rif et de Temsena (Chaouia), de Duquela, d'Abda ont déjà perdu une partie de leurs habitants ». Et notre consul annonce qu'à son tour il va quitter Mogador pour se réfugier à Ténériffe.

Le 20 messidor (8 juillet), Guillet signale que le fléau a commencé à se manifester à Tanger. Le 6 thermidor (24 juillet), il écrit : « le roi a campé dans les environs de Marrakech puis y est entré... Il s'est enfin déterminé à se rendre à Meknès où la maladie paraît avoir déjà diminué... Son Ministre Ben Othman, déjà malade, n'a pu le suivre... Il a succombé peu après » (lettre du 13 thermidor, 31 juillet). Puis c'est l'annonce de l'apparition de la peste à Safi et Mogador et de la mort des frères du Sultan (lettres du 25 thermidor — 12 août — et du 3 fructidor — 20 août).

Comparons ces détails, et ceux de la lettre de Jackson, aux textes des historiens arabes; il apparaît qu'il y a chez ces derniers erreur de

(1) Guillet ajoute : « Parce que, suivant le Koran, c'est péché d'entrer dans une ville affligée de cette maladie. C'est là une des contradictions de Mahomet qui, dans un autre passage, recommande aux musulmans de ne pas offenser la divinité en se précautionnant contre cette maladie. » D'après El Bokhari (Trad. Islamiques, traduction Houdas. Paris, E. Leroux, 1914, ch. xxx et xxxi) le prophète a dit : « Lorsque vous apprenez que la peste existe dans un pays, n'y allez pas, mais si elle éclate dans le pays où vous êtes, ne quittez point ce pays. » Et plus loin : « Tout fidèle qui se résigne à rester dans son pays lorsque la peste y éclate, avec la certitude qu'il ne sera atteint que des choses que Dieu a prévues, ne manquera pas d'avoir une récompense égale à celle du martyr. »

Au sujet des deux opinions sur la peste voir aussi : *Explor. Scientif. de l'Algérie* t. IX, *Voyage d'El Aiachi*, trad. Berbrugger. Paris 1846, p. 132.

(2) A comparer la marche de la peste dans le sud du Maroc et celle de la mehalla chérifienne on peut penser que le rôle joué par cette dernière dans la propagation de l'épidémie ne fut pas négligeable. Les exemples de ce genre sont d'ailleurs nombreux.

date, sans doute, à l'origine, chez Ez-Zaïani, et reproduite par les autres. Il faut reporter à 1213 de l'hégire les événements qu'ils situent en 1212. On peut donc rétablir la suite des faits de la manière suivante : la peste éclate à Fez en avril 1799, c'est-à-dire dans le mois de Doulqada 1213, ce qui correspond parfaitement à la date indiquée dans divers passages de la *Salouat El Anfas* (1), comme celle du décès de plusieurs personnages marquants emportés par l'épidémie. Le Sultan quitte Fez, passe par Salé, encore indemne, puis Darbeyda « où, nous dit Guillet (2), il rassemble des troupes pour pénétrer de force dans la Province d'Abda et soumettre Benassar (Ben Naçer), Bacha de Saffy, dont la conduite tient de la rébellion, en refusant de recevoir la visite que Muley Sliman voulait faire dans cette province, comme il l'a déjà effectué dans d'autres ». Ez-Zaïani nous apprend que le rebelle se soumit et vint à la rencontre du Sultan aux confins de son territoire, puis qu'ils gagnèrent Safi. Une lettre de Broussonnet citée plus haut nous fixe sur la date du passage du Sultan, vers la fin mai à Mogador d'où il se rend à Marrakech. Il campe à quelque distance, nous dit Guillet (3), car la peste y règne « et que c'est péché d'entrer dans une ville affligée de cette maladie ». Il y pénètre cependant au bout de quelque temps, puis, devant les progrès du fléau, « craignant, ajoute notre Consul (4), d'être la victime de son obstination à rester à Maroc... et moins sensible à des dangers personnels qu'alarmé du malheur auquel sa mort livrerait ses sujets... Il se décide à se rendre à Méquinez ». La date de cette lettre permet de fixer au début de juillet 1799 le départ du Sultan, qui laisse à Marrakech son Ministre Ben Othman. C'est en route, qu'au dire d'Akensous, Mouley Sliman apprit la mort de son secrétaire; c'est arrivé à Meknès qu'il fut avisé coup sur coup de la mort de ses frères (5). Or ces événements nous sont rapportés par des lettres de Guillet datées respectivement des 31 juillet, 12 et 20 août. C'est donc en Safar 1214, c'est-à-dire en juillet-août 1799 que le Sultan parvint à Meknès, et il faut retarder d'un an les événements décrits par les historiens arabes du Maroc.

Par quelle voie, maritime ou terrestre, la peste s'était-elle introduite dans l'empire Chérifien?

(1) T. I, p. 325 ; T. II, p. 269 et 323 ; T. III, p. 34.

(2) *Corresp. Consul. Maroc*. Lettre du 4 floréal an VII.

(3) *Id.* Lettre du 7 Messidor.

(4) *Id.* Lettre du [illegible] Thermidor.

(5) Nous avons tenté de vérifier cette date dans les biographies relatives à Marrakech : l'*[illegible]* d'Abbas ben Ibrahim el Marrakchi et la *Saada el Abadia* d'Ibn el Mouqqit (lith. Fas). Or Moulay Hicham et son frère Moulay Haousaïn sont indiqués comme morts de la peste en 1216 ou 1217, ce qui est notoirement inexact. On voit là une fois de plus combien il est nécessaire de contrôler par d'autres documents les assertions des chroniqueurs arabes du Maroc.

Dans un rapport documenté adressé en 1839 au Ministre du Commerce sur les modifications à apporter aux règlements sanitaires (1), M. de Ségur Dupeyron, Secrétaire du Conseil Supérieur de la Santé, étudie la question en détail pour toutes les épidémies de peste qui sévirent dans le Nord de l'Afrique depuis le début du XVIII[e] siècle, et conclut :

1° Que la peste ne s'est montrée en Barbarie qu'autant qu'elle a régné préalablement en Égypte;

2° Que la voie de mer est la règle, la voie de terre l'exception. De Tunis à Alger et d'Alger au Maroc où il y a continuité sans interposition de déserts, où les populations sont nombreuses et rapprochées, la transmission de proche en proche est possible; il en va différemment pour l'Égypte et Tripoli séparées par des déserts;

3° Qu'en ce qui concerne le Maroc, la peste de 1799 et les précédentes sont venues de la Régence d'Alger.

L'abbé Godard (2), le D[r] Raynaud d'Alger (3) la considèrent comme apportée directement de la Mecque à Tanger dans l'été de 1799 par des pèlerins. Et pourtant ce dernier ajoute, en note : « Il semble, d'après les registres de la Junta Consulaire, que dès le 26 février on signalait la peste dans la province de Kalaya (Guélaya) et aux environs de Melilla, en même temps qu'une épidémie meurtrière sévissait à Fez ». Le D[r] Guyon ne prend pas parti, la peste étant à la fois en Égypte en 1798 et en Oranie, aux portes du Maroc, au commencement de 1799. Pour Broussonnet c'est « une affreuse maladie originaire de Tremeçen (Tlemcen) (4) ». Jackson (lettre à J. Willis) dit : « On n'est pas fixé sur l'origine de la peste à Fez en 1799. Quelques personnes ont écrit qu'elle était venue à Fez de l'Est *par des marchandises infectées* » et cite ensuite l'opinion répandue sur le rôle attribué dans la propagation de la peste, aux sauterelles « qui avaient ravagé pendant sept ans la Berbérie Occidentale »

C'est là une croyance très ancienne (5) que les grands passages de sauterelles migratrices « qui, à des intervalles souvent éloignés, franchissent le Tell et viennent tomber jusque sur les côtes d'Europe » sont l'indice (les indigènes disent même la cause) des épidémies de variole et de peste, dont la coexistence est un fait d'observation déjà noté au moment de l'épidémie pesteuse de 1348.

(1) *Annales Marit. et Colon.* Paris 1839, partie non offic., t. XXIV, p. 743.

(2) *Op. laud.*, t. II., p. 573.

(3) *Op. laud.*, p. 80.

(4) *Corresp. Consul. Maroc.* Lettre du 11 messidor, an VII.

(5) Cf. *L'Univers Illustré.* Afrique Ancienne par d'Avezac, p. 211. A propos de l'épidemie de 125 av. J.-C.

Il faut voir, bien entendu, dans ces faits, l'influence connue des causes secondes dans l'éclosion ou la propagation des épidémies. Au Maroc les années de famine suivent les années de sécheresse et celles où les pluies étant tardives, les céréales encore en herbe sont une proie facile aux ravages des criquets.

Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas trouvé dans la Correspondance Consulaire la confirmation de l'importation de la peste à Tanger par des pèlerins, mais plutôt celle de l'infection du Maroc par voie de terre, vraisemblablement, comme cela s'est passé pour le Sud Marocain, par l'introduction en fraude de marchandises « tirées clandestinement de la quarantaine à laquelle on les avait assujetties » (1). Dès 1797, la Junte Consulaire avait fait décider la suppression des communications par terre avec Oran et en 1799 la création d'un cordon sanitaire autour de Melilla et Tétouan. Ces villes ainsi que Larache et Tanger, écrit Guillet (2) au début de juin, « doivent sans doute leur état de santé aux précautions que l'on y prend pour éviter toute communication... ». « Mais il est plus que probable que la peste y pénétrera bientôt à cause des communications habituelles des gens du pays et du peu de rigueur des préposés à sa surveillance... Les gardes de la santé se laissent facilement corrompre pour permettre l'introduction des marchandises » (3).

Au début de juillet (4), Guillet signale que « la peste commence à se manifester à Tanger. Deux conducteurs de bœufs arrivés avec un troupeau sont morts subitement de la contagion à un quart de lieue de la ville. Il est à craindre que leurs cadavres laissés sans sépulture ne répandent l'épidémie par leur infection, si elle n'est entrée en ville par les communications que l'on a avec les compagnons de ces conducteurs. »

Ce fut sans doute une fausse alerte puisque notre consul écrit le 28 vendémiaire (17 octobre 1799) : « La Peste s'est manifestée à nouveau dans la province du Gharb, à deux jours de Tanger... on a craint qu'elle n'eut pénétré à Tanger où un marchand de Fez arrivé avec des marchandises fut frappé de mort en entrant dans la ville. L'alarme se répandit aussitôt; chacun s'enferma et l'on n'a pris quelque assurance qu'après avoir été convaincu que la contagion ne s'était pas répandue ». Le 15 brumaire (5 novembre) « la Peste reparaît aujourd'hui avec une nouvelle fureur et va s'étendant du côté de Tanger et Tétuan ». Enfin le 15 prairial an VIII (4 juin 1800), Guillet réfugié à

(1) *Corresp. Cons. . Maroc.* — Lettre du ... an VII.
(2) *Id.* Lettre du 14 Prairial.
(3) *Id.* Lettre du 7 Messidor.
(4) *Id.* Lettre du 20 messidor.

Tarifa écrit : « la Peste est plus forte que jamais à Tanger et Tétuan et dans les environs, l'intérieur du Maroc est presque délivré de ce fléau ».

Ainsi Tanger, porte maritime du Maroc, fut infecté tardivement et bien après le départ des autorités consulaires; la contagion s'étant produite, semble-t-il, par voie de terre, en raison de la situation de cette ville où, comme le fait remarquer Guillet, « on est dépourvu de tout et obligé de recevoir de l'intérieur du pays les provisions journalières (1) ».

Nous sommes maintenant à même de pouvoir suivre la marche générale de l'épidémie à travers le Maroc :

Février 1799 : Région de Melilla.

Avril-mai : Fez, Rabat.

Juin-juillet : épidémie générale : Rif, Chaouia, Doukkala-Abda; comme villes : Meknès, Salé, Azemour, Marrakech.

Août-septembre : Mazagan, Safi, Mogador, Taroudant et Sous.

Novembre-décembre : Tétouan, Tanger.

Quelle fut la caractéristique de l'épidémie dans les différentes régions et villes du Maroc?

Fez Bàli fut d'abord atteint, d'après Jackson (2), puis ce fut le tour de Fez Djedid : « le fléau fit le premier jour une ou deux victimes, le 2e jour trois ou quatre, le 3e jour six ou huit et prit peu à peu de l'intensité jusqu'à atteindre un taux de mortalité de 2 pour 100 du chiffre de la population (3) puis continua avec une violence égale pendant dix, quinze et vingt jours. Sa durée fut plus longue dans la vieille que dans la nouvelle ville. Il diminua ensuite progressivement pour tomber à 1.000 décès par jour puis 900, 800, etc. jusqu'à extinction. »

Jackson donne le chiffre de 65.000 victimes à Fez, pour toute la durée de l'épidémie, 1.200 à 1.500 par jour quand elle fut à son maximum. Le Dr Raynaud (4) d'après M. Acan de Mogador, dit qu'au retour du Sultan, la ville était inhabitée « les gens étaient morts ou avaient fui ».

Les deux villes de Rabat-Salé ne furent pas moins atteintes. Rabat, dit Broussonnet « comptait un peu moins de 30.000 âmes et on est assuré qu'il y a péri plus de 20.000 habitants. » D'après la correspondance consulaire, Salé serait d'abord resté indemne, alors qu'à Rabat le 19 mai il était mort 130 personnes. « Mais depuis lors, écrit Guillet,

(1) *Corresp. Consul.* Maroc. Lettre du [illegible] germinal, an VII.

(2) *Account.* Ch. VIII.

(3) Broussonnet (*Mag. Encycl.*) l'estimait à au moins [illegible] hab.

(4) *Op. laud.*, p. 81.

il a régné un vent frais qui a diminué le nombre des morts, et on n'en compte plus que 50 à 60 par jour (1) ».

Les ravages de la peste à Marrakech, la capitale du Sud furent effroyables. Jackson estime qu'elle y fit 50.000 victimes, un millier par jour au moment de la plus grande intensité du fléau (2) « les vivants n'avaient pas le temps d'enterrer les morts; ils étaient jetés ensemble dans de larges trous que l'on recouvrait ensuite quand ils étaient pleins de cadavres (3). » Broussonnet nous donne des détails identiques : « les cadavres remplissent les rues, la consternation est générale et on ne prend aucune précaution... Maroc est à la lettre un désert où les chiens et les oiseaux de proie se disputent les restes des morts. » Le sultan Moulay Sliman lorsqu'il quitta la ville « ne rencontra que six arabes sur le trajet de Marrakech à Mazagan (180 kilomètres); il n'y avait plus que des animaux dans les villages. » (D[r] Raynaud). « Les campagnes, dit Broussonnet, sont désertes, les bleds n'ont pas été récoltés, les bestiaux, les chevaux se vendent pour rien. Les Maures n'achètent plus que de la toile pour se faire ensevelir. Les plus dévots ont fait creuser leur fosse qui est remplie de bled ou d'orge, qu'on distribuera aux pauvres le jour qu'ils iront prendre la place du grain (4). »

Des missionnaires franciscains espagnols vinrent à Mazagan soigner les chrétiens; le président Fr. José Real del Rosario y mourut de la peste le 3 août 1799; ce fut le signal de la fuite générale des européens (5).

Safi, d'après Castellanos, aurait été atteint avant Mazagan, et les européens qui y résidaient avaient quitté la ville de bonne heure. La correspondance consulaire ne confirme pas cette assertion (6). Les environs de Safi furent touchés en juin et la ville seulement en juillet, « bien que tous les jours il y entrât beaucoup de gens empestés ». Le premier jour il y mourut 28 personnes (7). Au total la peste y fit 5.000 victimes (8).

Elle en fit presque autant à Mogador où s'étaient réfugiées des fa-

1. *Corresp. Consul. Maroc.* Lettre du 14 prairial, an VII. D'après Broussonnet, au début de juillet il y mourait encore 140 à 150 personnes par jour.

2. Broussonnet dit 1800 par jour. Il estime à 60.000 hab. seulement la population de Marrakech à cette époque. Ali Bey qui visita en mai 1804 la capitale du sud dit que dépeuplée par le fléau de la peste, Marrakech n'était plus qu'une ombre de sa splendeur passée.

3. Lettre à L. Weiss, *op. laud.*

4. Mag. Encycl., *op. laud.*

5. Fr. Manuel P. Castellanos, *Historia de Marruecos*, *Tanger*, 1898, p. 155.

6. Voir notamment les lettres du 14 Prairial et 7 Messidor.

7. Broussonnet, *Magas. Encycl.*

8. Jackson *Account*. Le passage du sultan à Safi après sa réconciliation avec Abderrahman ben Nacer nous est indiqué par l'*Istiqça* trad. Fumey, t. II., p. 140. La peste ne paraît pas avoir régné dans la ville à ce moment.

milles musulmanes errantes fuyant l'épidémie. Des familles juives à qui l'entrée fut interdite, moururent de misère dans les sables. Nombre d'auteurs (1) ont reproduit ce que rapporte Jackson des ravages du fléau dans le petit village de Diabet, voisin de Mogador, qui, pendant plus d'un mois, alors que l'épidémie faisait rage en ville, resta indemne, puis perdit dans la durée du mois suivant 100 habitants sur les 133 qu'il contenait, après quoi la maladie continua, mais personne ne mourut « ceux qui furent infectés se rétablirent, quelques-uns perdant l'usage d'un membre ou d'un œil ».

De nombreux cas semblables furent observés dans les villages dispersés dans toute l'étendue de la province de Haha. Certains, qui comptaient 500 habitants n'en avaient plus que 7 ou 8.

Un cas singulier de reviviscence de l'épidémie est celui d'un corps de troupe qui, au moment où à Mogador la mortalité était tombée à rien, arriva de Taroudant, où la peste avait sévi puis diminué.

Au bout de trois jours de séjour à Mogador, ces troupes furent atteintes de la peste, qui, en un mois, en emporta les 2/3, c'est-à-dire 100 hommes, alors que les citadins demeuraient indemnes, et bien que ces troupes n'eussent pas été confinées dans un quartier spécial mais logées pour la plupart chez l'habitant. On remarqua d'ailleurs que lorsque des familles s'étaient retirées à la campagne pour éviter l'infection, et, une fois celle-ci terminée, selon toute apparence, étaient retournées à la ville, elles furent généralement atteintes par le fléau et moururent (2).

La mortalité fut au Sous plus considérable que partout ailleurs. Taroudant, sa capitale, perdit, au summum de l'épidémie 800 habitants par jour. Un détachement de 1200 soldats qui y avait été envoyé fut réduit en moins d'un mois à 2 hommes (3). La contrée fut dépeuplée au point que de grandes tribus arabes du Sahara purent, quand l'épidémie cessa, venir s'établir sur les bords de l'oued Drâa et de l'oued Sous où elles trouvèrent de riches terrains de culture dont les possesseurs avaient disparu.

Dans le courant de 1214 de l'hégire, au dire d'Ez-Zaïani (4) « le Sultan envoya un de ses agents au Sous pour y recueillir les biens de tous ceux qui étaient morts pendant l'épidémie sans laisser d'héritiers ». La récolte fut sans doute fructueuse car l'agent dont il s'agit,

(1) Entre autres Drummond Hay : *Le Maroc et ses tribus nomades*, trad. L. Swanton Belloc, Paris, Bertrand, 1844.

(2) La peste cessa en partie à Mogador dans le courant d'octobre, alors qu'elle gagnait du côté de Ste Croix (Agadir). *Corresp. Consul.* Lettre du 28 vendémiaire.

(3) Broussonnet, *Mag. Encycl.*

(4) *Tordjmân*, trad. Houdas, p. 182. L'*Itqça* dit 1213 ce qui est certainement une erreur.

le secrétaire Abou Abdallah Mohammed Errehouni retourna au Sous comme gouverneur.

La correspondance consulaire confirme brièvement ce que nous savons de la continuation de la peste pendant l'année 1800 (1). Elle attaqua les contrées qu'elle avait précédemment respectées (2). En mai-juin elle était encore à Tanger et Tétouan (3). En septembre, après une accalmie, la mortalité augmenta dans ces deux villes et leurs environs. « La maladie qui y règne, nous dit Guillet, a tous les caractères de celle qu'on croyait presque éteinte et qui a désolé le Maroc depuis plus d'un an (4) ». Mais, entre temps, l'épidémie avait franchi les colonnes d'Hercule et était passée en Espagne où elle ravagea Cadix. « On nous a conté, écrit Jackson, que la peste fut communiquée par deux personnes infectées qui vinrent de Tanger à Estapona, petit village sur la Côte opposée, et qui, trompant la vigilance des gardes purent atteindre Cadix. » Une autre version veut que ce soit un corsaire espagnol qui débarqua aux environs de Larache pour se procurer de l'eau douce et relâcha ensuite à Cadix (5).

Ce n'est qu'à la fin de 1801 que le Corps consulaire quitta Tarifa pour rentrer à Tanger (6). Notre consul y arriva le 1er janvier 1802. La peste semble avoir fait un retour offensif dans quelques villages du côté de Melilla. « L'empereur, écrit Guillet, a donné des ordres pour empêcher que le fléau ne pénétrât dans ses états et le gouverneur de Tétouan et de Tanger a exécuté avec quelque rigidité les ordres du roi (7). »

Mais la maladie, cette fois, au lieu de progresser vers le Gharb, « s'est étendue seulement dans la province de l'Est, vers Oran (8) ».

Ce n'est qu'à la fin juin que Guillet déclare : « Nous sommes entièrement délivrés de nos craintes. La peste a disparu des parties de cet empire qui en avaient éprouvé le retour (9). »

Jackson nous donne des détails curieux sur les bouleversements sociaux qui suivirent cette pandémie « nécessaire, pensait-il, pour enlever le surplus d'une population par trop croissante » et dont les ravages, rien que dans les villes du Maroc, furent estimés à plus de 125.000

(1) Voir Godard, op. laud., p. 573.
(2) D. Renaud, op. cit., p. 36. Le sud du Maroc paraît être resté indemne à [illegible]
(3) Corresp. Consul. Maroc. Lettre du 11 prairial, an VIII.
(4) Id. Lettre du 3 brumaire an IX.
(5) On crut d'abord qu'il s'agissait de fièvre jaune, mais la nature pesteuse de l'épidémie fut ensuite confirmée.
(6) Corresp. Consul. Maroc. Lettre du 5 Brumaire.
(7) Corresp. Consul. Maroc. Lettre du 2 germinal an X.
(8) Id., 1er prairial.
(9) Id., 5 messidor.

habitants (1). « Un changement général des fortunes s'ensuivit... nous vîmes des hommes, hier simples laboureurs, possédant des milliers de chevaux qu'ils ne savaient pas monter... On les appelait des « parvenus ». (Nous dirions aujourd'hui des nouveaux riches)... « Les vivres devinrent bon marché car les troupeaux avaient été laissés dans les champs et tous leurs maîtres étaient morts... Le penchant au pillage, habituel à ces populations avait fait place à un sentiment consciencieux du juste, dû à l'appréhension continuelle de la mort et à cette idée que la peste — que par antiphrase ils appelaient El Kheir, le bien — était un jugement de Dieu contre l'impiété des hommes, utile à chacun pour amender sa conduite et préparer son salut... Le prix de la main-d'œuvre augmenta dans d'énormes proportions (2) et jamais il n'y eut telle égalité entre les hommes. Tout ce qu'il était possible de faire par soi-même, le riche le faisait de ses propres mains, car le pauvre peuple que la peste avait épargné était en nombre insuffisant pour le service des riches... »

Les personnes jeunes et robustes furent généralement atteintes les premières, ensuite les femmes et les enfants, enfin les vieillards (3). Il y a là une constatation qui cadre avec des travaux récents tels que ceux de la Commission autrichienne de la peste, dans l'Inde (4).

Les symptômes observés par Jackson variaient, nous dit-il, « avec les différents malades, selon l'âge et la constitution ». Il semble bien que les deux formes bubonique et septicémique furent communément observées. « Les malades qui étaient pris de frissons et qui ne présentaient ni bubons, ni taches, ni charbons, (c'est ainsi qu'on nomme les escharres pesteuses à cause de leur ressemblance avec la pustule maligne) mouraient en moins de 24 heures et leur cadavre se putréfiait rapidement, si bien qu'il était indispensable de le brûler quelques heures après la mort. » C'est tout à fait le tableau de la septicémie pesteuse.

Dans la forme bubonique Jackson notait également le pronostic fatal des cas accompagnés de vomissements de bile noire (c'est-à-dire mélangée de sang). Le cadavre était alors « couvert de petits points noirs semblables à des grains de poudre ou à de la grenaille de plomb. »

Il s'agit là d'hémorragies cutanées que l'on désigne sous le nom de *pétéchies;* elles ne sont pas spéciales à la peste, et témoignent seulement d'un état infectieux marqué, mais leur fréquence caractérise

(1) L'épidémie de 1626-29 avait enlevé 176.400 habitants (*Hist. de la mission des Pères capucins de la Prov. de Touraine*, Niort, 1644, p. 273).

(2) Comme après la peste de 1348. Cf Lavisse et Rambaud. *Hist. Gén.*, Paris, 1912, t. III, p. 381.

(3) Jackson, *Lettre à J. Willis, op. laud.*

(4) Salanoue-Ipin, *Précis de pathol. tropic.* Paris, 1910.

certaines épidémies de peste particulièrement graves auxquelles elles ont valu le nom de « peste noire ».

Quant à la forme pneumonique de la peste, celle qui caractérisa l'épidémie de Mandchourie de 1910, la forme la plus grave à cause de sa contagiosité par les crachats du malade, si elle ne paraît pas avoir prédominé dans l'épidémie qui nous occupe, son existence est probable, d'après ce que nous dit Jackson du mode de contagion de la maladie. « Je suis décidément d'avis que la peste, sous toutes ses espèces, n'est pas produite par des éléments infectés de l'atmosphère, mais provient seulement du fait de toucher des substances infectées ou de respirer l'haleine des malades... » et plus loin « mes observations quotidiennes me convainquirent que l'épidémie n'était pas communiquée par l'approche des personnes infectées à moins que ce rapprochement ne soit accompagné d'un contact, ou d'une aspiration de leur souffle. »

Notre auteur, en tête de ses notes s'excuse de n'être pas « un homme du métier », et pourtant, à une époque où la médecine faisait jouer encore un rôle prédominant au terrain, à l'altitude, à la viciation de l'air et de l'eau (1), dans l'étiologie de ces maladies épidémiques réunies sous le nom de pestilence, il est remarquable de voir un simple observateur moins éloigné de la vérité quand il écrivait : « Nous avons vu des contrées dépeuplées ou cependant il n'y avait ni marais ni eaux stagnantes, où pendant des journées on ne rencontrait ni un arbre pour arrêter la violence du vent, ni une ville, pas autre chose que des campements d'arabes qui tiraient leur eau de puits très profonds et habitaient des plaines si étendues et uniformes qu'elles ressemblaient à la mer... »

Certes nulle part il n'est question des véritables propagateurs de la peste, le rat et ses ectoparasites. Ce n'est que près d'un siècle plus tard que leur rôle devait être scientifiquement démontré. En ce qui concerne le rat, à vrai dire « cette notion fut connue des Chinois depuis

(1) M. de Nion (consul gén. de France et chargé d'affaires près l'Empire du Maroc) dans la séance du 16 avril 1845 de l'Académie Royale de Médecine déclarait : « Je ne pense pas que la peste naisse spontanément au Maroc. La condition géologique et les constitutions météorologiques du pays, les grands fleuves qui le traversent me paraissent pouvoir donner sécurité à cet égard. » Voir aussi J. A. N. Périer, *De l'Hygiène en Algérie* in *Exploration Scientifique de l'Algérie*, t. II, Append. p. [illegible] et suiv. Au milieu du XIXe siècle la confusion était encore complète entre les causes des maladies pestilentielles (typhus, peste, choléra, fièvre jaune), des affections typhoïdes et du paludisme. « Les exhalaisons des marais produisent en Allemagne des fièvres tierces, en Hongrie des fièvres pétéchiales, en Égypte la peste » Zimmerman, *Traité de l'Exper.* trad. franç. de Le Febvre, éd. 1800, t. II, p. [illegible]

une haute antiquité, mais elle avait complètement échappé en Europe aux populations ainsi qu'aux médecins (1) ».

Ce serait d'ailleurs mal connaître l'épidémiologie de la peste que de croire à la facilité de déceler l'existence d'une épizootie chez les rongeurs précédant régulièrement l'épidémie humaine ou coexistant avec elle. L'exemple de la récente épidémie de peste des Doukkala-Abda qui, pendant l'hiver 1911-12, causa environ 14.000 décès, est là pour le prouver. Pendant cette période, malgré des recherches attentives, on ne trouva qu'un nombre insignifiant de rats contaminés, et pourtant ces rongeurs étaient en abondance dans ce pays riche en céréales, où la peste a fait depuis de nouvelles apparitions. Il est cependant des plus probables qu'une épizootie murine a existé en Doukkala vers le milieu de 1911, mais, en l'absence des cas humains à cette époque, au moins sous la forme épidémique, quoi d'étonnant à ce que les indigènes ne se soient nullement préoccupés d'une mortalité anormale ou d'un exode de ces hôtes habituels de leurs douars (2).

Par contre, le rôle de la transmission d'homme à homme ou même aux animaux domestiques, et « vice versa », par l'intermédiaire de la puce, abondante elle aussi, dans les douars, à un point qui dépasse l'imagination, a été régulièrement mis en évidence au cours des recherches poursuivies par la mission antipesteuse des Doukkala.

On sait que la piqûre de la puce infectée occasionne dans la plupart des cas une phlyctène semblable à celle qui se produit expérimentalement quand on inocule la peste avec une aiguille à un animal de laboratoire. Les lymphatiques correspondants s'enflamment, les ganglions auxquels ils aboutissent se tuméfient et le bubon se constitue rapidement.

Rapprochons ces faits de l'observation d'un pestiféré européen qui, nous dit Jackson (3) « fut soudain frappé par le fléau au moment où il examinait une peau du pays (4). Il tomba évanoui. Quand il reprit ses sens, il déclare avoir ressenti une sensation analogue à des piqûres d'aiguille. Sur les points mentionnés apparurent des « charbons et le malade mourut le jour même malgré tous les soins ». Dans un autre cas, le malade signale « une sensation de piqûre dans le gras de la

(1) P. L. Simond. *La peste* in « *Traité d'hygiène* » de Brouardel, Chantemesse et Mosny. Étiologie et prophylaxie des maladies transmissibles par la peau et les muqueuses externes. Paris. J. B. Baillère, 1911, p. 429.

(2) *Archives de la Direction Générale de Santé du Maroc.* Comptes rendus de la mission anti-pesteuse des Doukkala.

(3) *Account*.... observ. VIII.

(4) Dans le texte « Morocco leather » : il s'agit sans doute de peau de chèvre ou de mouton servant à la préparation des cuirs « filali » ou « attabi » que nous désignons sous le nom de maroquin.

cuisse », chez un autre dans l'aine. Une heure ou deux après un charbon apparut.

Tout cela ressemble bien à l'inoculation classique de la peste par des piqûres de puces apportées dans le premier cas par la peau de mouton ou de chèvre que le commerçant manipulait. On a tendance actuellement à admettre que la contagiosité des objets : linges, effets, marchandises, ayant été en contact avec un malade ou provenant de régions pestiférées, est due bien plus souvent à la présence de puces ou même de rats dans ces objets, qu'à leur souillure directe par le bacille de Yersin, très sensible aux agents atmosphériques, et dont la survie, dans les meilleures conditions ne dépasse pas une vingtaine de jours, dans le milieu extérieur.

C'est donc par le transport de ces deux vecteurs de la peste par des marchandises « tirées clandestinement de la quarantaine » comme nous l'avons vu, que nous sommes amenés à expliquer l'introduction de l'épidémie à Fez, puis à Marrakech.

Quant aux faits curieux d'immunité de certaines personnes ou de certaines régions, relatés par Jackson, à la marche souvent capricieuse et déconcertante du fléau, à sa périodicité, à l'influence des agents atmosphériques, aux cas de réinfection ou de reviviscence de la peste dans certaines localités, ils sont, à peu de chose près, ce que les historiens de toutes les grandes épidémies ont signalé. Nous nous en étonnons moins, maintenant que nous connaissons les vecteurs de ces épidémies et pouvons rapporter à leur véritable cause cette soi-disant immunité (1) ou ces irrégularités apparentes. C'est dans la biologie et les mœurs du rat et de ses ectoparasites qu'il faut chercher l'explication du rôle des saisons dans l'apparition de la peste ou dans le « retour épidémique » après une période d'accalmie.

D'après le tableau des *Pestes de Barbarie* de Ségur Dupeyron (2), la peste de 1742 a commencé en avril, celle de 1799 en mai, celle de 1818 en juin. La peste des Doukkala-Abda de 1911, plus proche de nous, ne fut signalée qu'en juillet chez les Oulad bou Aziz mais il faut chercher assez loin en arrière le début de l'épidémie (3).

On a donc tendance à faire de la peste au Maroc, comme du typhus exanthématique, une maladie d'hiver et de printemps. Les observations de la Commission anglaise des Indes ont montré qu'en réalité, dans un même pays la période épidémique « ne correspond pas à une même saison de l'année pour tous les foyers en activité dans le ter-

(1) Par exemple l'immunité, bien con- [illegible] réali[illegible] [illegible] piqûres de puces.

(2) *Op. laud.* Voir p. 9, note 3.

(3) Dr Remlinger, *Rev. d'Hyg. et de po*[illegible], janvier 1913.

ritoire (1) ». Les grandes chaleurs sont défavorables à l'épidémie, alors que les températures moyennes inférieures à 30° aident à son développement. C'est là toute l'influence de cette date de la Saint-Jean — fête du solstice d'été — à laquelle, nous dit Jackson, on attachait une grande importance au point de vue de la cessation de la peste. Dans l'épidémie qui nous occupe cette croyance populaire ne se vérifia cependant pas.

Il en est sans nul doute du début des épidémies de la peste comme de leur retour périodique; celui-ci accompagne le retour de l'épizootie murine et l'intervalle d'accalmie est celui pendant lequel les seuls rongeurs survivants en petit nombre, sont immunisés contre la peste. « Le retour de la maladie exige trois conditions : retour de l'abondance des rats, retour de l'abondance des puces, température favorable. Pour chaque foyer la période épidémique coïncide avec la saison de l'année où ces trois conditions sont remplies (2). »

Le mystère de ce retour de la peste vers son lieu d'origine qui avait si fort intrigué les auteurs anciens n'a certainement pas d'autre cause.

Nous savons d'autre part que là où elle s'installe il est rare qu'elle disparaisse sans retour offensif. Ici encore, l'hypothèse qui nous satisfait le mieux est celle qui fait jouer à la persistance de formes chroniques de la peste chez le rat, mieux connues aujourd'hui, le rôle prépondérant dans le maintien de l'endémicité. Elle ne disparaît qu'au bout d'un nombre d'années variable, ici dix ans, là vingt ans et plus. Tout prouve que la peste de 1818 est le résultat d'une nouvelle importation et non pas une reviviscence de celle de 1800, qui avait disparu, entre temps du Maroc (3). Après 1819 nous ne retrouvons plus la peste au Maroc, d'une manière certaine (4) que dans les premières années du siècle actuel; elle n'a pas complètement disparu depuis. Au moins sa virulence s'est-elle atténuée et surtout nous sommes armés pour la combattre.

Il n'en était pas de même à l'époque qui nous occupe. Nous croyons sans peine Jackson quand il nous dit qu'à Fez les médecins furent impuissants. En fait de traitement, les empiriques indigènes portaient tout leur soin à obtenir la maturation du bubon, ayant remarqué que les cas où il faisait défaut ou ne s'abcédait point étaient généralement mortels. Ils prenaient en cela l'effet pour la cause. Les emplâtres qu'ils appliquaient sur les bubons et les charbons étaient composés de

(1) P. L. Simond, *op. laud.*, p. 401.

(2) *Id.*, p. 496.

(3) Au moins après 1804, date à laquelle elle régnait encore dans les présidios espagnols.

(4) Les épidémies de 1835 et 1854 citées en particulier par l'*Istiqça*, trad. Fumey, t. II, p. 159 et 195 ne sont pas de la peste mais du choléra.

gomme ammoniaque et de suc de feuilles de cactus opuntia, parfois additionné d'huile d'olives, 1/3 de chaque substance (1). Jackson propagea dans son entourage le remède qu'il qualifie d'inappréciable, dû à M. Baldwin, consul anglais à Alexandrie, et qui consiste dans l'usage de l'huile d'olives en frictions quotidiennes sur tout le corps, pendant une période prolongée, suivant une méthode à l'exactitude de laquelle on attachait alors une importance considérable (2).

Cette méthode est fort ancienne. Au siècle précédent, Prosper Alpino (3) la signale comme utilisée de son temps en Égypte pour le traitement des maladies pestilentielles « à la manière des anciens (4) ». Desgenettes la vulgarisa pendant l'épidémie de Jaffa. Plus tard, lors de l'épidémie de Tanger en 1818, elle fut particulièrement appréciée, et le consul de Suède, Graberg de Hemsö consacra une monographie à cette méthode de traitement (5). On joignait alors aux frictions l'usage interne de l'huile, vulgarisé par le Consul de Portu-

(1) Un traitement analogue est signalé dans la *Cosmographie Universelle* d'André Thevet. Paris 1575. t. I. Lib. 1, cap. VI, à propos des habitants de « Marroque » : « Ils ne sçavent d'autre remède pour ceste maladie que de prendre du sel qu'ils broyent avec les racines d'une herbe nommée Lenat, les fueilles de laquelle sont de la largeur d'un escu et de couleur blafarde et la racine ressemblant celle du persil. De ceste composition ils appliquent sur la bosse, laquelle dans les 24 heures s'enfle, pousse hors et se perce d'elle mesme, encore qu'il y en meure plusieurs. »

Cette plante est peut-être une euphorbe لاغمت *Laγmt* cf. Salmon, *Arch. Maroc*, t. VIII, p. 48.

(2) D'après le Dr L. Frank (*L'Univers pittoresque*, Paris, Didot, 1862. *Tunisie* p. 130) : « la friction doit se faire avec une éponge propre et s'opérer assez vite pour ne pas durer plus de trois minutes ; elle n'est nécessaire qu'une fois seulement, le jour où la maladie se déclare. Si ensuite les sueurs ne sont pas abondantes, il faut recommencer la friction jusqu'à ce que le malade soit dans un tel état qu'il nage, pour ainsi dire, dans les sueurs, et alors on ne doit le changer de lit que lorsque la transpiration a cessé. Cette opération ne doit se faire que dans une chambre bien fermée et dans laquelle on doit tenir un brasier de feu, sur lequel on jette de temps en temps du sucre ou des baies de ...... On ne peut déterminer d'une manière précise l'intervalle qui doit s'écouler d'une friction à l'autre, parce que l'on ne peut commencer la seconde que lorsque les sueurs causées par la première ont entièrement cessé, et cette circonstance dépend de la constitution particulière du malade. Avant de répéter la friction huileuse il faut essuyer soigneusement avec un morceau d'étoffe chaude la sueur qui couvre le malade.... Ces frictions peuvent être continuées plusieurs jours de suite jusqu'à ce que l'on aperçoive un changement favorable et alors on diminue l'intensité de la force employée aux frottement .... »

La quantité d'huile utilisée chaque fois était d'environ une livre. A noter que « celui qui opère ces frictions doit auparavant s'oindre le corps entier d'huile », bonne mesure comme on voit, pour éviter la contagion par piqûres de puces. Il lui est recommandé de porter « des vêtements de toile cirée, des chaussures de bois... » A propos de la durée du traitement, le commerçant juif qui fait l'objet du cas n° 6 de Jackson, le suivit pendant 40 jours et guérit.

(3) *De Medic. Aegypt.*, lib. I. Ed. 1645.

(4) Périer *De l'Hyg. en Algérie* in *Explor. Scient. de l'Algérie*, t. II, p. 186.

(5) *Observ. authent. sur la peste du Levant et son traitement par l'huile d'olive*, Gênes, 1820. Voir aussi *Specchio Geografico e statistico dell. impero di Marocco* du même auteur. Gênes, 1834, p. 304.

gal à Larache, M. Colaço. Tout cela est bien oublié aujourd'hui. Et cependant si on se place non pas au point de vue du traitement, mais de la prophylaxie, il est curieux de noter ce que dit Graberg de Hemsö du mode d'action des frictions huileuses : « C'est une chose bien connue que l'huile ôte la vie à tous les animalcules qui respirent au moyen de trachées ou stigmates placés latéralement à la partie antérieure de l'abdomen. Or ne se pourrait-il pas que l'effet prodigieux de cette liqueur grasse et onctueuse dans le typhus pestilentiel tirât précisément son origine de cette faculté de l'huile d'éteindre la vitalité des miasmes ou de neutraliser au moins leur action venimeuse. »

Quand on songe que ceci fut écrit il y a plus d'un siècle et qu'il suffit de remplacer le mot de « miasmes » par celui d'insectes piqueurs et suceurs de sang, puce et accidentellement punaise, dont l'huile empêche la piqûre, on peut dire que le mode de propagation de la peste fut bien près d'être découvert (1).

L'action curative de l'huile-intus et extra, nous paraît moins certaine. La sudation profuse qui suit les frictions huileuses, ainsi que le rapporte Jackson, y joue certainement un rôle important en éliminant les toxines et en provoquant dans une maladie à fièvre élevée, comme la peste, un abaissement notable de température. Encore faut-il que les cas aient été relativement bénins, ainsi qu'il arrive à la fin de l'épidémie dans une localité.

Ce fut sans doute le cas du Sultan Moulay Sliman, s'il est exact qu'il ait été atteint de la peste (on dit même qu'il le fut à deux reprises (2). Il dut sa guérison à de fortes doses d'écorce du Pérou « remède dont il fut si satisfait qu'il conseilla à ses frères et amis de ne jamais voyager sans en avoir une bonne provision. Lui-même, depuis que le fléau a sévi, a toujours à sa portée une certaine quantité de ce remède (3) ».

(1) Pendant la peste des Doukkala en 1912, le Dr Garcin a fait une curieuse expérience au douar de Kourd où 23 cas de peste étaient en évolution. Le 14 avril il vaccina 57 indigènes; 50 autres acceptèrent seulement la friction huileuse; enfin un 3e groupe de 37 refusa toute intervention. Du 15 au 19 neuf cas nouveaux de peste apparurent, indistinctement dans les 3 groupes, mais à partir de cette date, les 16 cas nouveaux qui se produisirent apparurent uniquement dans le troisième groupe, celui qui avait refusé la vaccination anti-pesteuse comme la friction d'huile, dont le rôle prophylactique est ainsi démontré.

(2) Jackson, *Account.... Observation* IV. — Voir aussi, *Corresp. Consul. Maroc.* Lettre du 20 messidor an VII.

(3) Un rapprochement s'impose entre cette pratique et celle qu'indique l'historien El Oufrani dans son *Nozhat el Hadi* (trad. Houdas. Paris, E. Leroux, 1889) p. 298, à propos des conseils donnés à son fils Abou Farès dans une lettre du 1er septembre 1602 par le Sultan saadien Moulay Ahmed el Mansour, qui devait être emporté lui-même par la peste, l'année d'après, sous les murs de Fez. Il distingue le remède Teriaq تِرياق, de la potion Chorba شربة médicaments l'un et l'autre préventifs, le second étant toutefois réservé aux jeunes enfants.

Cette écorce n'est certainement pas autre chose que celle du quinquina, dont on appréciait déjà à cette époque les propriétés toniques et fébrifuges, mais qui n'ont rien de spécifique dans le traitement de la peste. Comme le quinquina, le café à forte dose fut utilisé à titre prophylactique pendant l'épidémie. Il en fut de même du célèbre vinaigre des quatre voleurs, en usage depuis la grande peste de Marseille en 1720 (1), du camphre, du tabac à fumer, de la gomme sandaraque en fumigations. « On brûlait même de la paille selon la croyance ancienne que tout ce qui produisait de la fumée en abondance suffisait pour purifier l'air des effluves pestilentielles (2) »

Les Européens étaient les seuls à prendre des mesures de préservation, au moins au début de l'épidémie. Généralement ils s'enfermaient dans leurs maisons après y avoir accumulé les provisions comme pour un siège (3). Jackson avait continué ses sorties ; persuadé que seul le contact accompagné de l'aspiration de l'haleine des malades était dangereux, il s'était borné à faire faire dans sa maison à travers une galerie qui réunissait la cuisine à la salle à manger, une séparation d'un mètre de large suffisante pour le préserver. A travers cette séparation il recevait les plats et les rendait ensuite par la même voie à ses serviteurs. Dans son bureau et magasin une séparation identique le protégeait des visiteurs et des clients. Il prenait soin toutefois de ne recevoir la monnaie qu'après passage dans du vinaigre, mesure qui était également habituelle, comme on sait, pour les lettres reçues (4).

Les mesures quarantenaires furent d'abord illusoires : « Quelques gouverneurs, écrit Broussonnet (5), avaient pris des précautions pour empêcher que la contagion ne se répande, mais ils ont été sévèrement blâmés par le roi, qui, guidé par des préjugés religieux, et peut-être par des vues politiques a défendu toute espèce de quarantaine. »

Cependant dès 1797, sous la pression de la Junte Consulaire de Tanger, le Sultan avait édicté un dahir réglementant les quarantaines et

(1) Sa composition était la suivante : absinthe, sauge, romarin, menthe, rue, lavande de chaque 15 grammes; cannelle, girofle, ail, de chaque 2 gr., camphre 4 gr.; acide acétique 15 gr.; vinaigre blanc 1000 grammes.

(2) Daoud el Antaqi le célèbre médecin syrien du XVIe siècle qui fait autorité encore à présent au Maroc, préconisait les fumigations de styrax et de myrrhe, l'inhalation d'oignons, d'ail, de menthe, de coings etc. et recommandait de répandre dans la pièce de l'Assa fœtida.

(3) Voir à ce sujet Gandolphe, *Notes inédites sur l'épidémie de peste de Tunis en 1785*. *Revue Tunisienne*, mai 1918.

(4) Voir Dr Cabanès, *Mœurs intimes du passé. Les fléaux de l'humanité*. Paris Albin Michel, p. 73 et 198. — Déjà en 1602, Moulay Ahmed el Mansour écrivait de ne jamais ouvrir les lettres venant du Sous où régnait la peste, « avant de les avoir au préalable fait tremper dans du vinaigre très fort » *Nozhat el Hadi*, trad. Houdas, p. 298.

(5) *Corresp. Consul. Maroc*. Lettre du 11 messidor an VII.

cordons sanitaires (1) mais il était resté lettre morte dans ce pays où, comme le fait remarquer Guillet (2) les habitants « ne prennent aucune précaution soit entre eux, soit pour l'exploitation de leur commerce, recevant, vérifiant et mettant en magasin chez eux des marchandises qui leur viennent de pays infestés de la peste, et les vendant ensuite sans aucune autre précaution ».

L'Europe avait, par contre, fermé de bonne heure ses ports et suspendu toute relation commerciale avec la Berbérie. Dès le début de mai 1799 le courrier de Tanger à Tarifa avait été interrompu et quand notre consul, d'abord résolu à demeurer à son poste, céda aux instances de son entourage et passa en Espagne, dans la seconde moitié de juin, une quarantaine lui fut imposée « sur l'isle de Tarifa».

Ce n'est que tardivement que des mesures prophylactiques furent prises au Maroc (3). Un des forts de Tanger fut désigné comme lazaret, mais du côté de la terre la ville n'était nullement protégée. On n'en était plus au temps de Moulay Ismaïl, qui en 1678 (4), pour préserver de la peste sa capitale de Meknès, avait posté ses gardes noirs aux gués du Sebou et dans la plaine du Saïs avec ordre de tuer quiconque venait d'El Ksar ou de Fez où le fléau sévissait.

A la fin du XVIIIe siècle, faute d'un pouvoir central fort, les Abids indisciplinés jouaient le rôle de janissaires, et Broussonnet pouvait écrire : « les préjugés des Maures sont tels qu'il est à craindre, dans le cas où la maladie viendrait à enlever quelques-uns de leurs chefs que l'anarchie ne régnât partout, et que nous ne fussions exposés à être pillés par les soldats noirs ».

Mouley Sliman s'était adressé vers la fin de 1799 à Charles IV, roi d'Espagne pour avoir des médecins et des remèdes. Le Dr Masdevall, premier médecin du roi, fit désigner l'un des médecins de la cour, le Dr Coll, pour se rendre au Maroc (5). Ce praticien y demeura jusqu'en septembre 1800. Nous n'avons malheureusement pas de récit de sa mission, mais seulement la traduction de la lettre autographe de Moulay Sliman au Dr Masdewall; où il le remercie de l'envoi d'un médecin aussi distingué que le Dr Coll « dont il serait juste de récompenser

(1) Dr Raynaud, *op. laud.*

(2) *Corresp. Consul. Maroc.* Lettre du 7 messidor.

(3) Le Dr Raynaud nous cite un curieux passage du règlement d'avril 1801. « Les bâtiments venant des ports infectés ne sont pas admis à la libre pratique. Si quelque passager veut débarquer il pourra le faire, mais à la condition qu'il se jette à la mer sans habits et passe par l'eau en se baignant bien la tête et tout le corps. Les marchandises seront passées à l'eau de mer; les objets qui se gâteraient exposés à l'air libre sans enveloppe... »

(4) *Tordjman*, *op. laud.*, p. 34 de la trad. Houdas.

(5) Dr Guyon, *op. laud.*

les talents, soit en lui donnant de l'avancement, soit, ajoute-t-il, en lui doublant son traitement — ce que nous te prions de faire ».

Ainsi finit la grande épidémie de peste de 1799-1800, comparable par sa mortalité élevée à la peste noire de 1348. L'époque de semblables hécatombes est heureusement passée, armés comme nous le sommes, à la fois par un sérum et un vaccin, contre une reviviscence possible de cette maladie endémique au Maroc.

Si cette thérapeutique moderne n'a que faire, semble-t-il, de l'étude des méthodes anciennes de traitement — et ceci n'est pas encore absolument démontré — les recherches sur les épidémies d'autrefois peuvent servir à éclairer nombre de points obscurs de la marche de ces maladies, de leur endémicité et de tout ce qui leur donne dans chaque pays un caractère particulier.

En pareille matière nous ne manquerons pas de rendre souvent justice à la sagacité et à l'exactitude des observations faites par nos devanciers.

Dr RENAUD H.-P.-J.
Médecin-Major du corps d'occupation.

IBN ZAIDOUN

Nombre de poètes arabes d'Espagne, représentants d'une littérature qui florit aux xe et xie siècles, restent inédits. Aussi doit-on saluer l'arabisant qui se risque à l'entreprise, toujours périlleuse, d'éditer et de traduire, même partiellement, un de ces poètes, quelque sujet à la critique que puisse être, dans les détails, le résultat de l'effort; M. Cour, professeur à la chaire d'arabe de Constantine, vient de tenter l'aventure, à propos d'Ibn Zaïdoun, surtout apprécié jusqu'à présent par ses épîtres (1).

Ibn Zaïdoun naît à Cordoue, en l'an 1003, quelques années avant la période de « discorde » (*fitna*) où l'on voit l'empire des Omayyades d'Espagne s'émietter aux mains de dynastes locaux : période de politique désastreuse, mais durant laquelle la prospérité matérielle et en un mot la civilisation de l'Espagne sont encore loin du déclin. Les petits princes, ainsi qu'il arrive d'ordinaire, protègent à l'envi les arts et les lettres, provoquant ainsi d'originales tentatives littéraires : plusieurs poètes — et d'aucuns y réussirent brillamment — s'efforcent d'introduire dans la littérature les mètres poétiques jusqu'alors réservés aux genres populaires. D'autres, il est vrai, ne s'y hasardent que rarement et préfèrent, dans la plupart de leurs œuvres, respecter scrupuleusement les règles de l'ancienne tradition poétique importée d'Orient : c'est le cas d'Ibn Zaïdoun.

Si la dynastie des Abbadides de Séville peut revendiquer des poètes tels que le prince al Motamid et le vizir Ibn Ammar, en revanche Cordoue s'enorgueillit d'Ibn Zaïdoun et de la poétesse Wallâda, jeune femme qui, en dépit de sa naissance royale — elle était fille d'un khalife — paraît s'être assez peu souciée des commérages que suscitait la liberté de sa conduite; sa liaison avec Ibn Zaïdoun, en effet, resta célèbre non point seulement à Cordoue mais en toute l'Espagne : Ibn Zaïdoun, grâce à Wallâda, se présente à la postérité, paré de la gloire littéraire, mais aussi de ce charme mélancolique qui demeure le privilège des amants infortunés.

(1) Auguste Cour, *Un poète arabe d'Andalousie : Ibn Zaïdoun.* (Constantine, 1920).

La vie d'Ibn Zaïdoun se partage entre Cordoue et Séville. Fils d'un jurisconsulte membre du Conseil gouvernemental de Cordoue, il reçut, bien que prématurément orphelin, une excellente éducation et poussa fort avant ses études. Les partis arabe et berbère se disputaient alors la suprématie; le premier l'emporta finalement et sut organiser, sous l'autorité nominale d'un inconsistant prince omayyade, une sorte d'oligarchie bourgeoise qui délégua tous pouvoirs à l'un des notables. La carrière politique du poète, commencée sous les plus brillants auspices, fut tout à coup brisée pour des raisons restées obscures : il semble que son amour pour la princesse Wallâda ait mécontenté l'un des ministres qui fit emprisonner un rival gênant. Ibn Zaïdoun n'avait pas encore trente ans, si l'on en croit un long poème chantant cette phase de sa vie (éd. Cour, n° 23, v. 16-17) : « Je vois la clarté de la canitie s'élever sur mes tempes, avant la trentaine. » Réussissant à s'évader, il demande asile, d'abord au prince de Malaga, puis à celui de Valence, à celui de Badajoz, remplit diverses missions diplomatiques et enfin se fixe auprès du prince de Séville. Une belle existence de haut fonctionnaire était facile à vivre, en cette Espagne musulmane que se partageaient alors vingt-trois principautés parmi lesquelles, tandis que Grenade et Séville dominaient politiquement, la démocratique Cordoue se contentait de la prépondérance commerciale. L'émir abbadide de Séville, al Motadhid, grand amateur de littérature et d'art, ainsi que devait l'être, en face des princes berbères, tout prince d'antique origine arabe, fit d'Ibn Zaïdoun à la fois son ministre et son poète-lauréat. Son fils, al Motamid, lui-même poète fort distingué, et qui maintint Ibn Zaïdoun dans ses fonctions, réunit à son royaume, outre plusieurs autres principautés, Cordoue et son territoire. L'histoire ne dit pas si Ibn Zaïdoun avait contribué à cette annexion de sa ville natale : il ne devait au reste en profiter que peu, car il mourut en disgrâce, à Séville, deux années après (1071).

Le manuscrit le plus complet des poèmes d'Ibn Zaïdoun, conservé au Caire et que M. Cour fit copier, contient 159 poésies attribuées au poète et formant un total de 2643 vers. M. Cour déclare avoir reproduit en son édition 1100 de ces vers « dont plus de la moitié inédits »; ces vers, il les a choisis, sauf deux ou trois pièces, à cause de leur caractère plus particulièrement biographique; tout en lui sachant gré de cette très utile contribution à l'étude de la littérature arabe d'Espagne, on peut regretter qu'il ne se soit pas montré plus éclectique. A vrai dire, il prend ainsi l'engagement moral de donner quelque jour une édition complète du *dîwân* de son poète.

En attendant cette édition, rien n'empêche de rechercher, au travers de ce dont on dispose à présent, une impression première, non

point certes du génie, mais du talent d'Ibn Zaïdoun. Il ne semble pas, à considérer ses poèmes — et en admettant au préalable, comme pour toute œuvre littéraire, la complète sincérité de l'auteur — que ce fut une âme compliquée, un esprit amoureux d'idées rares et de sentiments tourmentés. Les deux phases de la vie d'Ibn Zaïdoun — vie publique et vie privée — se reflètent en son œuvre, ou du moins dans les parties qu'on en possède aujourd'hui.

D'abord le poète officiel, consciencieux fabricant de ces panégyriques qui lui vaudront de hautes protections et, par suite, la fortune; poèmes pleins de louanges hyperboliques et alambiquées, ni plus ni moins mauvais que ceux de tous les autres rimeurs orientaux qui durent à la rude nécessité ce sacrifice de leur talent naturel; poèmes où, comme tous ses devanciers, il entasse des éruditions pédantesques, alignant pesamment des vers encombrés d'allusions à des proverbes, aux légendes du paganisme arabe ou aux épisodes de la vie d'anciens poètes. Cette érudition, si agaçante dans la poésie lyrique, semble plus acceptable dans la satire où se superposant à une indignation réelle ou feinte, elle introduit parfois un élément de coq-à-l'âne assez réjouissant; ainsi la lettre que, par une supercherie assez peu recommandable, Ibn Zaïdoun répond à son rival sous le nom de son amante Wallàda : la profusion voulue des traits historiques et littéraires qui forment la trame de ce morceau, incroyable entassement d'allusions et véritable encyclopédie en son genre, divertirait à l'occasion non point seulement un Oriental, mais même un Européen, si Ibn Zaïdoun, de même que maint auteur arabe, n'ignorait pas combien le talent gagne à savoir se régler. Voici du moins le début de cette longue épître, traduite et copieusement annotée par M. Cour (*o. c.* p. 35-49) : « O homme atteint par sa propre décision, perdu par sa propre ignorance; dont la faute est évidente, la bévue énorme; (homme) trébuchant dans les pans (du vêtement) de sa propre erreur; aveugle privé du soleil qui l'éclaire; (homme) tombant comme la mouche sur le liquide sucré, se précipitant comme les moucherons dans la flamme brillante, sache que l'admiration de soi-même est (ce qu'il y a) de plus mensonger, etc. (1). »

Les panégyriques d'Ibn Zaïdoun chantent donc les louanges des

(1) Je préviens une fois pour toutes qu'à part l'extrait de cette épitre que je cite dans la version de M. Cour, j'ai préféré traduire moi-même les citations d'Ibn Zaïdoun qui vont suivre. Non certes que je dédaigne le moins du monde les traductions dont M. Cour a orné son travail. Mais interpréter un poète est tellement subjectif que mieux vaut, à tout prendre, s'en charger soi-même. Quel traducteur à vrai dire peut se flatter d'exprimer en une langue différente le génie d'un poète? Faciliter l'effort de tous ceux qui abordent, dans son texte original, une œuvre poétique de langue étrangère, n'est-ce pas réellement tout ce à quoi le traducteur a le droit de prétendre?

princes et des vizirs auprès desquels il vivait. Naturellement ces personnages s'y trouvent dotés de toutes les vertus imaginables. Mais — il est juste de l'ajouter — Ibn Zaïdoun sait louer et flatter sans nager perpétuellement dans l'hyperbole : « C'est un vizir de paix... ; sa perspicacité lui tient lieu d'expérience et son coup d'œil rapide le dispense de réflexion » (n° 23, v. 29-30). Ou encore, et ici l'on sent que le poète glisserait volontiers à l'hyperbole d'un goût douteux : « Il porte les charges de la valeur et de la crainte de Dieu; il laisse flotter magnifiquement après soi la traîne de la seigneurie et de la supériorité, (tel un chef bédouin). Et quand survient l'affaire inextricable, il apparaît derrière elle, de même que les signes vocaliques éclaircissent les caractères d'écriture arabe... L'espérance est saisie par l'affabilité de son visage... » (n° 24, v. 17-18 et 20). C'est que, dès qu'en poésie la louange ne se pare pas d'un brin d'exagération — et ceci non point seulement pour la poésie arabe —, cette louange confine par là-même à la banalité; ainsi : « Son caractère est le meilleur; son naturel est de contenter (tout le monde); sa conduite est le modèle par excellence; sa manière d'agir, celle à laquelle on aspire. Il est magnanime!... Chef parmi les nobles..., amer pour qui est son ennemi, car à ses amis il se montre aussi doux que l'onde mélangée de miel » (n° 31, v. 36, 37, 38, 41). De tels vers — qui n'offrent même pas l'intérêt d'un document historique — ne sauraient, en dépit de leur perfection rythmique, défendre leur auteur contre l'oubli. Il faut en effet le souffle du génie pour créer quelque chose d'immortel avec un poème de circonstance. Mais lorsqu'un homme, même moins doué poétiquement, dédaigne les événements extérieurs et se borne à raconter son âme, il invite ainsi les autres hommes à se retrouver en lui et gagne plus aisément l'indulgence de la postérité.

Et voici précisément l'autre face du talent d'Ibn Zaïdoun : poète personnel, il ne sait guère qu'une note. Succédant aux maîtres de la poésie arabe, impuissant à découvrir en son âme peu profonde des sentiments nouveaux, il se contente de chanter sa passion. Sans doute en ce sens l'orientaliste Dozy compara-t-il Ibn Zaïdoun à Tibulle : ces parallèles entre écrivains fort éloignés de génie et de race furent naguère de mode; mais qui n'en perçoit tout le factice? Ibn Zaïdoun et Tibulle, c'est vrai, florissent l'un et l'autre en une période de pur classicisme : mais cela semble bien tout ce qu'ils ont de commun. Et ce trait unique disparaît même si l'on prononce, ainsi que M. Cour, le nom de Catulle à propos d'Ibn Zaïdoun : Catulle, poète de transition, usant d'une langue encore imprécise et révélant en ses vers les emportements d'une passion triomphante, tout autre que le ton langoureux et dolent d'un Ibn Zaïdoun parlant amour.

Ce n'est pas qu'Ibn Zaïdoun manque totalement d'énergie verbale

en dépeignant un sentiment qui, de son propre aveu, possède toute son âme : « Tout vivifie en moi mes souvenirs qui m'emplissent de ton désir, souvenirs auxquels mon cœur ne peut passer outre, alors même qu'il étouffe » (n° 28, v. 9). Sentiment qui, dans ses vers, apparaît même sous la forme d'un simple élément de rhétorique : ainsi cette comparaison du sentiment de l'incertitude à « l'amour suspendu entre la rupture et l'union » (n° 24, v. 46). Sentiment dont le poète se complaît à reconnaître la toute-puissance, lorsqu'il s'écrie : « Le vent du désir est plus impétueux que tout! » (n° 37, v. 6). Et néanmoins sa passion, toute réelle qu'elle soit, il ne l'exprime jamais franchement : même en ses vers les plus vifs, cette passion n'éclate pas; elle se laisse deviner à travers l'on ne sait quelle réticence. C'est que cette passion souffre toujours : c'est la plainte sourde d'un homme subjugué par une femme, et jamais le chant de victoire d'un amant satisfait. Ainsi . « Quand donc pourrai-je te révéler le fond de moi-même? ô toi, ma joie et ma souffrance! (1) ... Sois hautaine, je le souffrirai; méprise-moi, je patienterai; montre-toi puissante, je me ferai humble; détourne-toi, je reviendrai devant toi; parle, j'écouterai; ordonne, j'obéirai (2) ...Vraiment, si j'ai perdu le bonheur de te voir, je me contenterai d'entendre parler de toi (3) » Que voilà bien des propos d'amoureux incapable d'une révolte! Il est orgueilleux, pourtant, comme tous les poètes; ainsi, à propos de son emprisonnement, il s'écrie (de façon quelque peu forcée; mais n'avons-nous pas connu Quasimodo, « belle lame, laid fourreau »?) : « Si l'on m'a laissé longtemps en prison, quoi d'étonnant? Le glaive tranchant et acéré n'est-il pas remis dans le fourreau? » (n° 23, v. 22). Or, devant l'amour, tout cet orgueil tombe; on ne trouve plus qu'un pauvre homme abdiquant — et cela sans la moindre honte — devant une femme dont il ne saurait se passer : « Tu es ma vie! Et si notre séparation devait survenir un jour, eh bien! que ma fosse soit creusée et mon linceul apprêté! » (n° 6, v. 4). Mais ces apostrophes — car on sent quelque énergie dans ce renoncement même — sont rares; et le poète se heurtant à des refus, ses velléités d'ardeur amoureuse s'attiédissent en une mélancolie passionnée qui lui inspire quelques beaux élans : « C'est vers toi, hors de tout autre, que je cherche le bonheur; et pour toi, depuis longtemps, ma poésie s'épand. Jamais les chagrins ne me contrarient sans que ton souvenir m'apporte joie et allégresse... Et je soupire loin de toi, de même que, lorsque j'ai soif, je soupire après l'onde limpide » (n° 18, v. 1-3). Des élans seulement, car le souffle s'épuise vite et le poète, trop livresque, doit, pour continuer

(1) N° 3, v. 1. — (2) N° 4, v. 4. — (3) N° 5, v. 1.

son poème, l'alimenter de reminiscences littéraires ou de concetti. Très rarement, une pièce mérite d'être retenue tout entière; et précisément parce que cela est rare, cela vaut d'être cité; ainsi la pièce n° 8 que voici :

« Combien de fois, la nuit, nous nous attardâmes à boire du vin, jusqu'à ce qu'une impression matinale ait apparu dans les ténèbres!

« Vinrent les étoiles du matin, s'élançant en l'obscurité; alors les étoiles nocturnes reculèrent; elle était inquiète, la Nuit!

« Nous avons possédé, parmi les plaisirs, ce que le suave contient de plus suave, sans être envahis par les soucis ni entravés par les troubles.

« C'est que, si la nuit avait duré, ma joie se serait prolongée; mais les nuits de réunion sont trop courtes! (1) »

C'est là même, semble-t-il, la faiblesse d'Ibn Zaïdoun; son talent se trouvait à la mesure de quelque dix vers; toujours il a voulu, par respect de la tradition, chanter trop longuement, et cela au détriment de l'inspiration véritable. D'où les fades mots d'amour; les apostrophes à l'objet aimé, insupportables à force d'afféterie [« O parcelle de musc! ô soleil matinal! ô rameau de saule! ô gazelle des déserts! (2) »]; enfin le maniérisme dont presque aucun des poètes orientaux n'est exempt, et qui tue chez beaucoup la divine spontanéité. Certains poèmes d'amour, tout fastidieux, se ressentent nettement de la scholastique du temps et traitent le sentiment à la manière déductive, avec la grâce d'un syllogisme. Il est juste d'ajouter qu'en ses recherches de style Ibn Zaïdoun, comparé à plusieurs de ses devanciers et de ses contemporains, se montre assez sobre et marquerait presque une réaction. Pourtant il ne peut résister à faire de son amie le soleil et la lune tout ensemble : « Le soleil — c'est toi! — se dissimule à mon regard sous un rideau (de nuages). L'éclat de la pleine lune transparaît sur les nuées légères, tout comme ton visage, lorsqu'il luit doucement sous le voile » (n° 3, v. 6-8). Et voici le désespoir d'amour, en ce vers dont l'excessive subtilité tourmenta Sylvestre de Sacy : « Mon cœur, le jour que plein d'amour je lui fis mes adieux, sembla, tout palpitant, se suspendre à la place de ses boucles d'oreille » (n° 29, v. 9). Toujours le procédé si fréquent chez les Orientaux : comparer à des bibelots les émotions les plus profondes et les plus vastes. Ce maniérisme inévitable dans les panégyriques de commande, envahit et gâte toute la poésie d'Ibn Zaidoun; et malgré l'ennui qu'il dégage, on ne saurait se dispenser d'en indiquer les traits saillants.

(1) Littéralement : « Contrairement à ce qui abrège la réunion des amants. »
(2) N° 15, v. 5.

Les jeux de mots n'interviennent que trop souvent : « O nuit! que tu sois longue ou non, il faut que je te veille tout entière. Car si ma lune (aimée) passait la nuit chez moi, je ne passerais pas la nuit à contempler la lune » (n° 21, v. 1-2). Les comparaisons, parfois imprévues sinon originales — ainsi ces princes qui précèdent tous les autres « de même qu'aux premières nuits de pleine lune succèdent celles où l'astre se lève tard » (n° 34, v. 8), ou bien celle-ci, fréquente et ancienne en poésie arabe : « Fais circuler mon souvenir comme une coupe, (la coupe qu'on remplit de nouveau pour chaque convive)... » (n° 25, v. 22) — les comparaisons sont le plus souvent artificielles, parce que le tempérament livresque d'Ibn Zaïdoun y reprend le dessus, par exemple : « Si l'écriture du livre de l'amour présente des difficultés, mes soupirs seront ses signes vocaliques et mes pleurs ses points diacritiques » (n° 29, v. 10); ailleurs, l'amitié sincère devient « un texte formel qu'aucun raisonnement analogique ne peut infirmer » (n° 25, v. 10) ; ou bien encore, cette affreuse concession de la poésie à la grammaire, à propos d'une princesse défunte : « Elle était féminine; mais l'âme n'est-elle pas un féminin précieux? Et le corps, son genre masculin l'élèverait-il en renommée? » (n° 33, v. 18). Enfin d'obscures allusions à des proverbes (1) et l'inévitable gamme des parfums (2).

Ibn Zaïdoun — il faut lui en savoir gré — n'abuse point, somme toute, des images. Fort heureusement du reste, car il y réussit en général médiocrement. Mêmes clichés, mêmes alliances de concrets et d'abstraits : « le lion de la colère, la main de l'iniquité » (n° 17, v. 1-2); le vêtement apparaît tour à tour comme « le manteau de la jeunesse (n° 23, v. 16), de la gloire (n° 37, v. 43), l'étoffe à ramages des faveurs (n° 26, v. 31) ». Rien de neuf ni de vigoureux, on le voit. Et que dire de ces métaphores : « Mets-toi sous l'ombre d'un bonheur où l'on cueille, à l'arbre des choses désirées, le plus doux des fruits » (n° 38, v. 2)? Que dire de ces astres qui pleurent sur le malheur du poète (n° 24, v. 2 et n° 28, v. 6, cette dernière déparant une des meilleures pièces)?

Tout cela froisse notre goût. Et cet amour des images plus ou moins fades sévit non seulement dans les vers d'Ibn Zaïdoun mais en sa prose; voyez par exemple le texte cité par M. Cour (*o. c.* p. 24, n. 1); les images s'y accumulent sans laisser au lecteur le temps de respirer. Même impression en lisant les poèmes, lorsque l'auteur se tire

(1) Cf. par exemple le verso de la pièce 88 et l'explication de l'allusion, *o. c.*, p. 107, n° 1.

(2) Cf. entre autres n° 29, v. 38 ; n° 34, v. 13 ; n° 32, v. 20 « ton souvenir est un parfum » et les vers cités en note, *o. c.* p. 97.

d'affaire en ajoutant à plusieurs vers ennuyeux un vers simplement composé d'une suite de quatorze impératifs (n° 24, v. 44) ou d'une énumération de huit substantifs (n° 52, v. 68) ou d'une cascade de contraires (n° 33, v. 42); Ibn Zaïdoun semble au reste affectionner l'antithèse : « C'est à la clarté de ton jugement que j'emprunte la lumière, quand je suis dans les ténèbres de l'adversité », dit-il à son amie (n° 25, v. 9); et dans une autre pièce (n° 19, v. 10) : « Que ton cœur est dur! que ta taille est flexible! »

Mais, dira-t-on, cet Ibn Zaïdoun est un assez médiocre poète, et qui mérite tout juste qu'on parle de lui. Si, pourtant! car il écrivit quelques vers d'amour mélancolique qui doivent survivre. Et précisément cette mélancolie, cette langueur étrange, il a parfois, à travers ses défauts, trouvé la manière qui semble bien sienne, non point de l'exprimer, mais — en cela il semble par instants presque moderne — de la *suggérer* au lecteur. Sa poésie, de même que celle de beaucoup d'autres poètes arabes, est pleine de désenchantement; mais, alors que ce désenchantement se manifeste le plus souvent avec éloquence, chez Ibn Zaïdoun par contre, il se laisse seulement deviner sans se révéler franchement. Et c'est l'impression lugubre, pour ainsi dire crépusculaire, et dont l'imprécision même recèle la plus intense poésie : ainsi ce vers où le poète évoque « des chevaux rapides, en troupe, trébuchant dans les lances, au milieu d'une nuit de poussière qu'aucune aurore ne traverse » (n° 33, v. 13). Art très souple et s'insinuant plutôt qu'il ne s'impose.

Ibn Zaïdoun a tiré plusieurs images de la marche oblique et silencieuse des reptiles; il parle des haines, « grands serpents noirs tachetés » (n° 29, v. 31), des amoureux se glissant vers le rendez-vous « comme le serpent à l'imperceptible rampement nocturne » (n° 37, v. 13). C'est peut-être à cette sorte de glissement chatoyant, non à un impétueux essor, qu'on pourrait, si l'on veut, comparer ses vers les mieux venus, vers où l'on perçoit le tressaillement obscur de sentiments exprimés à demi. Ibn Zaïdoun, en un mot, a parfois, sinon saisi, du moins pressenti le mystère, ainsi : « Entre toi et moi, si tu voulais, vivrait ce qui ne meurt pas : un secret qui subsisterait, si même tous les secrets se trouvaient divulgués » (n° 4, v. 1).

On a vu comme il exprime l'amour. Des déceptions qu'il lui cause, ira-t il demander la consolation à la nature? Non pas, à vrai dire, encore que telle de ses pièces où le poète, revenu clandestinement aux environs de Cordoue après une longue absence afin d'y ressentir les affres du souvenir, fasse songer vaguement — l'on n'ose dire « prélude » — à certains traits de poèmes romantiques français (n° 28, v. 1-4) :

« Avec un ardent désir, je me suis souvenu de toi, à Zahra : l'horizon était riant; la face de la terre réjouissait la vue,

« Tandis que le zéphyr languissait vers le soir, comme si, pour me bien traiter, il languissait par compassion.

« Et le parterre souriait, découvrant ses ondes fugitives : ainsi le col entr'ouvert laisse deviner la gorge.

« Un jour fut, semblable aux jours de volupté qui passèrent pour nous; et cette volupté, nous veillions pour elle, furtivement, tandis que le destin dormait. »

La nature, on le voit, n'intervient que comme accessoire. Pourtant Ibn Zaïdoun ne manque pas de qualités descriptives; ainsi ces vers sur une jeune bédouine, bien faits pour inspirer un peintre :

« Sous le rideau rouge, au milieu des tentes nomades, une jeune fille qui semble la pleine lune en face de la bonne étoile...

« Elle se dandine, alourdie par son écharpe, pleine de candeur; et, chaque fois que son collier s'agite sur sa gorge, elle soupire (1). »

Sans doute les devanciers d'Ibn Zaïdoun avaient composé des tableaux du même genre : leur réalisme néanmoins n'enlève rien au relief et à la grâce de ces esquisses de leur imitateur, esquisses dont les poèmes inédits renferment peut-être encore quelques-unes.

Je disais que la nature n'apparaît chez lui que comme accessoire : parfois aussi, sous forme de comparaison, elle renforce une idée; exemple : « Là, les vertus exhalent leurs parfums; ainsi s'étendent, la nuit, par bouffées, les souffles du vent de Nord » (n° 1, v. 16).

Toujours des images grises, des images de nuit, de vent qui s'insinue silencieux; décidément une poésie de demi-teintes, où la note sombre domine et dans laquelle on ne peut manquer de rencontrer l'évocation de la mort, « la mort que précède le désir inaccessible et l'âpre route » (n° 33, v. 12). L'idée de la mort — et l'on relèverait en tous ces poèmes un certain nombre de synonymes des mots *malheur* ou *mort* — surgit à chaque instant dans les vers d'Ibn Zaïdoun : « La vie des hommes est une large voie conduisant à la mort; ils y avancent à pas pressés, comme des voyageurs... Et si la mort apparaît comme la fin de toute longue existence, qu'on ait vécu longtemps ou peu, c'est tout un! » (n° 33, v. 6 et 9). Et cet instant de la mort, c'est une terrible lutte, une *agonie*, au vrai sens de ce mot, car « deux figures, si l'instant suprême est décrété, tirent chacune à soi » (n° 1, v. 8). « C'est ici le combat du jour et de la nuit », balbutiait Hugo mourant...

(1) N° 31, v. 8-10. On trouvera dans la pièce 37, v. 9 et suiv. une description analogue, mais dont le texte reste incertain.

De là un incurable pessimisme, l'état d'âme de celui qui ne peut plus goûter à rien sans y percevoir une saveur de néant. « Que ce bas monde est détestable! » s'écrie le poète (n° 1, v. 13). Mais alors, la vie future promise aux croyants, sans doute l'appelle-t-il de tous ses vœux? Non pas; et l'on peut se demander même s'il y songe vraiment, à cette vie future, car, dans le même poème (v. 38), il parle du Destin qui ne laisse de répit à l'homme que pour lui faire ensuite sentir plus rudement sa toute-puissance. Et plus encore : « C'est le destin! sans cesse, avec la calamité terrible, il se dirige vers (tout) ce qui est grand » (n° 22, v. 11) et « chaque jour nous sommes atteints par quelque malheur » (n° 1, v. 5).

On comprend quels abîmes de tristesse doit recéler cette âme qui — en admettant qu'elle soit sincère, car la question se pose à propos de tout écrivain — croit à peine à l'amour, ne met aucune confiance en la gloire, seule éternité de cette vie (cf. n° 1, v. 1) et ne semble nullement consolée par la promesse d'une autre vie. « Tristesse que le temps n'use point, mais qui nous use (1) », ainsi la qualifie le poète lui-même; tristesse dont rien ne peut le distraire, non pas même l'ivresse, ni les sanglots des instruments de musique, pourtant si puissants sur les âmes désolées : « ...Lorsque le vin pétillant nous excite et que notre chanteur chante devant nous, les coupes de nectar ne dévoilent en nous aucun signe de contentement, les luths ne nous font pas oublier! » (n° 26, v. 42-43). Quel divertissement pourrait en effet dissiper cette angoisse éternelle? « Nous divertirons-nous, cependant que la mort tourne autour de nous? » (*o. c.* p. 113, n. 1). Mais alors, si la vie n'est que cet effroyable songe, comment la supporter? En parvenant, non pas à la résignation, mais — ce qui est tout autre — à l'indifférence; en acceptant sans reconnaissance ni surprise les fallacieuses avances du sort, toujours prêt à se venger de qui voudrait abuser de lui : « Sache jouir de la plénitude des nuits; la vie n'est que profit furtif » (n° 25, v. 23). Autrement dit : « Carpe diem ». L'inanité du désir humain est en effet totale et ce vers ne détonnerait pas trop dans l'Ecclésiaste : « Ne livre pas carrière à la passion, vers l'extrême désir; être séduit par les passions causera ton égarement » (n° 1, v. 2). Au reste, le Destin ne tient aucun compte de nos efforts : « l'insouciance te sauvera parfois tout aussi bien que la vigilance » (n° 25, v. 3) et « l'homme paisible réalise ses désirs en restant chez soi, de même que peine celui qui a coutume de peiner » (n° 31, v. 18).

On perçoit, dans ces dernières citations, la tendance à moraliser, presque constante chez les poètes arabes. A cette tendance, le pessi-

(1) N° [illegible], v. [illegible], et cf. le vers de Ronsard :

Las ! le temps non, mais nous nous en allons.

misme d'Ibn Zaïdoun ne le prédispose que davantage et il lui arrive de s'élever jusqu'à la formule qui condense en un seul vers toute sa philosophie, ainsi : « La vie est un songe et la joie une chimère » (n° 1, v. 4). Pensée bien antique, bien souvent exprimée, comme au demeurant toutes celles qui constituent le pessimisme d'Ibn Zaïdoun, car, avant lui, les prophètes hébreux, les poètes arabes de l'époque abbaside l'avaient répétée à satiété. Mais ce qui sauve Ibn Zaïdoun de la banalité, c'est l'apparence en quelque sorte indécise qu'il donne à des pensées que d'autres vêtaient d'éclatantes couleurs. De son œuvre, assez peu semble devoir survivre, au point de vue proprement littéraire : en négligeant tout à fait ses poèmes de circonstance — satires et panégyriques — dont l'intérêt, même historique, est fort restreint, quelques vers d'amour, quelques fragments d'inspiration pessimiste découvrant à l'esprit tout un trésor de rêves, voilà, semble-t-il, tout son bagage en face de la postérité. Et c'est déjà beaucoup; au reste, même des plus grands poètes, que retient vraiment la foule, sinon deux ou trois accents immortels? Mais pour l'histoire littéraire, c'est autre chose; on ne saurait étudier sérieusement la littérature arabe d'Espagne sans réserver large place à Ibn Zaïdoun : d'une part, il y maintient la poésie classique en toute sa traditionnelle pureté; d'autre part, il est de ceux qui autorisent à noter, chez les littérateurs de la Péninsule, une langueur particulière — qu'on n'ose attribuer franchement à l'influence de l'élément chrétien — dans l'expression poétique de la nature et de l'amour.

Henri Massé.

LA LITTÉRATURE DES BERBÈRES

D'APRÈS L'OUVRAGE (1) DE M. HENRI BASSET

Il ne faut pas donner au mot littérature, qui figure dans le titre de l'ouvrage de M. H. Basset, le sens restrictif qu'il a en français ni le sens considérablement étendu qu'on lui donne en arabe. Les Berbères, comme chacun sait, n'écrivent pas dans leur langue; ils n'ont pas de littérature écrite. Par contre, ils possèdent une littérature orale relativement riche dont le fonds est constitué par des contes, des légendes et des productions poétiques. Ce sont ces contes et ces poèmes, de valeur très diverse, qu'à défaut d'autre titre, l'auteur étudie sous celui d'*Essai sur la littérature des Berbères*.

Un coup d'œil sur la langue berbère et ses dialectes en est l'introduction toute indiquée, et, l'auteur s'y applique en laissant de côté tout le matériel du linguiste et en rajeunissant des données déjà vieilles.

Les Phéniciens, les Romains, et après eux les Arabes se sont installés en Berbérie sans se soucier d'étudier la langue des populations indigènes réduites à l'état d'un perpétuel servage. Du libyque ou ancien Berbère nous ne savons donc rien ou presque rien. Une quinzaine de mots retrouvés par Gsell à travers les ouvrages des Anciens, des toponymes, quelques noms propres souvent inexactement rapportés; en tout un bien faible bagage. Pour faire l'histoire de la langue nous en sommes réduits à nos seules ressources.

A quel groupe linguistique rattacher le berbère? Question encore très controversée. De Rochemonteix affirme l'existence d'une parenté étroite entre le berbère et l'égyptien ancien. Cela est très plausible; mais, si la morphologie offre des affinités indéniables, quoique lointaines, une comparaison portant sur le vocabulaire est moins concluante. Cependant, on admet communément aujourd'hui que l'égyptien et son dérivé, le copte d'une part et le berbère de l'autre, sont des

(1) *Essai sur la littérature des Berbères*, 1 vol. in-8, 446 p., Alger, Carbonel,

langues issues d'un même groupe dénommé chamitique par Renan et aussi proto-sémitique à cause de certaines affinités avec les langues sémitiques. Mais, il est bon de noter les réserves de Delafosse, à savoir qu'il n'est pas sûr qu'il faille rattacher à ce groupe les quelques idiomes parlés en Abyssinie et qu'il convient d'en exclure le haoussa, qui n'est pas une langue hamitique parlée par les Noirs, mais une langue nègre influencée, à un degré d'ailleurs beaucoup plus minime qu'on ne l'a dit, par le voisinage des parlers berbères.

Le libyque possédait un alphabet dont l'existence fut révélée par l'inscription bilingue de Dougga découverte en 1631. Pendant deux siècles d'autres inscriptions furent relevées sur une étendue particulièrement vaste : du Sinaï aux Canaries. En 1822, Oudney s'aperçoit que les Touaregs font encore usage d'un alphabet dont les caractères, comparés aux libyques, présentent un air de famille indéniable. L'épigraphie libyque connut dès lors une certaine vogue. Toutefois, les traductions proposées sont loin d'être assurees. Quant à l'origine de l'alphabet libyque, tout ce qui a pu être dit à ce sujet ne repose encore sur aucune donnée sérieuse.

L'aire d'extension du berbère est mieux connue, quoique vaguement déterminée et les frontières linguistiques difficiles à fixer. Espérons qu'une carte viendra bientôt combler une lacune regrettable. Les grands groupements de parlers sont connus et nombre de dialectes ont été l'objet d'études de valeur très inégale. L'ensemble fait impression, au point que les non initiés en exigeraient une synthèse et une classification. Pourtant, la classification des dialectes berbères apparaît comme une tentative particulièrement ardue. Sur quelle partie de la langue l'établir? La grammaire, la phonétique, le vocabulaire, ou sur les trois parties à la fois? C'est un bien gros problème que des questions ethniques viennent encore compliquer. Aussi, l'auteur semble-t-il partager mon hypothèse que les groupements linguistiques doivent être étudiés et classés en tant que grands groupements régionaux.

La question du bilinguisme est traitée dans l'ouvrage de M. H. Basset avec tout le développement désirable. Il en étudie les causes ainsi que celles de l'arabisation des parlers berbères et arrive à cette conclusion que les causes économiques sont, à ce point de vue, plus agissantes que les facteurs religieux. Cependant, une aussi longue fidélité au parler maternel méritait d'attirer l'attention de l'historien et du linguiste. Et il semble que l'auteur ait été, en la matière, plus historien que linguiste. Il dit en termes excellents que le Berbère imite facilement et assimile difficilement et que sa langue « infiniment pénétrable, infiniment plastique en apparence, est en réalité douée d'une étonnante vitalité, que sa persistance seule suffirait à démontrer ». Peut-être a-t-il

raison d'attribuer cette persistance à la force d'inertie, la plus formidable force de résistance qui soit.

Mais puisque, au cours de son remarquable travail, l'auteur s'efforcera de montrer, d'une part, que les Berbères ne pouvaient avoir de littérature écrite, de l'autre, que leurs contes et leurs poèmes sont dépourvus de tout caractère purement littéraire, peut-être ne s'est-il pas suffisamment adressé à la langue elle-même pour trouver les raisons d'une telle indigence. En insistant plus qu'il ne l'a fait sur les caractères particuliers de cette langue, qui est une langue d'enfant, pauvre d'idées, pauvre d'images, impropre à toute spéculation scientifique, sa thèse eut gagné en précision : peut-être eut-il été amené à la concevoir sur un autre plan qui eut donné à son travail une allure plus savante toute en restant aussi littéraire.

Pas de littérature écrite chez les Berbères est-il dit plus haut. La formule est par trop absolue, car quelques livres sacrés ont été transcrits de l'arabe en berbère à l'aide de caractères arabes. Ce sont surtout des fameux Corans composés par Sali Ibn Tarif des Berghouata et par Ha-Mim des Ghomara. Ces ouvrages ont disparu et il ne reste du premier que quelques sourates qu'El-Bekri nous a transmises. Les Kharedjites de l'est, ceux de Djerba, du Djebel Nefousa, du Mzab possédaient des livres religieux écrits en berbère dont nous avons les traductions arabes. De toute leur littérature ne survit qu'un manuscrit bilingue, ouvrage de droit arabe traduit et commenté en berbère.

Ibn Toumert traduisit en berbère à l'usage des farouches Masmouda ses deux traités d'*el-Mourchida* et d'*el Taouhid*. Sous ses successeurs la langue berbère faillit devenir la langue officielle dans le Maghrib el Aqsa. Quand les Almohades s'emparèrent de Fès, ils prirent soin de destituer dans les mosquées les prédicateurs qui ne connaissaient pas le berbère et de les remplacer par des hommes capables de prêcher dans cette langue. Mais de ces khoteba chleuhs, comme des ouvrages du Mahdi, il ne reste qu'un souvenir consigné par l'histoire.

C'est en pays chleuh du Sous marocain que la langue berbère connut si l'on peut dire sa plus grande fortune littéraire. Des tolba animés de prosélytisme religieux traduisirent quelques traités de théologie musulmane dont les plus connus, le « *El Haoudh* » et le « *Bahr ed-Domouà* », ont encore aujourd'hui quelques succès.

Les Berbères n'ont pas davantage de littérature juridique. Leurs *qanoun* ou *azref* sont presque toujours écrits en arabe et il n'y a pas lieu d'en tenir compte.

Avec l'analyse des contes et des légendes, nous entrons dans le cœur de l'ouvrage de M. H. Basset. L'auteur a la partie belle : il dispose d'une documentation, suffisamment abondante, éparse dans les

travaux de R. Basset, Stumme, Mouliéras, Biarnay, Destaing, que personne, jusqu'ici, ne s'était avisé de grouper. Aussi, la partie de son « Essai », relative aux contes et plus spécialement aux contes d'animaux est-elle, à mon avis, celle de l'ouvrage qui, après les retouches et les ajouts nécessaires, a le plus de chances de rester du travail définitif.

En Berbérie, ce sont les femmes qui content, surtout les vieilles femmes, le soir à la veillée, l'hiver, autour du foyer, l'été, sur les terrasses ou dans les cours. Elles ne content que la nuit, jamais le jour. On sait le châtiment qui atteint celle qui viole cette sorte de tabou; des malheurs qui puissent l'atteindre, le moindre est que ses enfants deviennent teigneux. Elles encadrent leurs récits de formules traditionnelles, et l'auteur en donne une liste importante. Considérant la valeur prophylactique que possèdent la plupart de ces formules et l'interdiction de conter à la lumière du jour, l'auteur conclut à la valeur magique du conte merveilleux. Cette conclusion doit s'appliquer à tous les contes puisque dans nombre de pays, formules et interdiction de cette sorte existent également.

Il semble que la masse des contes berbères se soit renouvelée, pour la plus grande partie, depuis la conquête arabe. Les versions orientales, en effet, y figurent en grand nombre; mais, certains contes d'animaux sont purement berbères, et certains autres paraissent plus proches voisins des contes européens que des orientaux. En fait, un conte merveilleux forme toujours un ensemble assez complexe comprenant plusieurs thèmes accolés. C'est l'ensemble qui forme le conte et étudier un thème indépendamment d'un autre ne peut se faire qu'en vertu d'une abstraction. Peu importe du reste que cet ensemble forme un tout peu cohérent si l'action est intense. Faire passer un héros principal ou quelque personnage populaire à travers les aventures les plus extravagantes et les plus romanesques, c'est à quoi se réduit le thème de tout conte qui peut de ce fait s'allonger démesurément. On saisit alors quelle peut être sa valeur proprement littéraire « tout juste celle d'un mauvais roman-feuilleton ou d'un médiocre film cinématographique ». L'auteur voudra bien me laisser ajouter que cette remarque n'a rien de particulier à la littérature orale des Berbères et que, dans tous les pays, les contes populaires n'offrent guère de valeur littéraire bien supérieure.

Les personnages mis en scène « diffèrent de l'humanité commune et sont le plus souvent supérieurs à elle, soit par leur essence, soit par leurs qualités, soit par leur pouvoir magique ». Au premier rang, les génies et les ogres. Les premiers sont proches parents de ceux des contes orientaux : ce sont des génies serviteurs qui apparaissent quand on

tourne l'anneau et quand on frotte la lampe. Les ogres sont représentés sous l'aspect d'êtres monstrueux et anthropophages; les ogresses, sous les traits d'une vieille femme aveugle ou borgne, d'une laideur repoussante, avec de longs cheveux et de grandes dents. Comme l'ogre elle a élu son domicile dans la forêt ou dans son voisinage, dans une maison écartée et souvent aussi dans des grottes.

A côté des ogres évoluent les *afrit* et les *ghoul* qui se rapprochent davantage des êtres fabuleux de l'Orient; puis des fées, mais celles-ci interviennent moins souvent que dans les contes d'Europe; encore n'apparaissent-elles que comme esprit de l'arbre ou de l'eau, et, leur type est presque toujours contaminé par le type de l'ogresse.

Parmi les personnages humains incarnant l'idéal populaire, voici des rois, beaucoup de rois, des vizirs, des reines, des princes et des princesses et aussi des personnages d'humble condition — des teigneux le plus souvent — qui, par leur courage, leur adresse plus que par leurs vertus, arrivent à épouser la fille du roi. Mais le roi berbère n'a rien de la pompe des seigneurs orientaux. C'est un paysan comme tous les autres, un peu plus riche en troupeaux, mangeant à sa faim, menant une vie sans étiquette, un roi dont les filles puisent de l'eau à la fontaine, roulent le couscous et filent de la laine.

Ce sont aussi les personnages impopulaires : la marâtre qui tyrannise les orphelins, enfants de la première femme de son époux, et le Juif personnifiant la fourberie et la trahison, la ruse mise au service de la mauvaise cause.

A côté du conte merveilleux il y a la farce, le conte à rire qui, avec ses propos grivois ou simplement plaisants s'adresse plutôt aux hommes. Les personnages types y sont en petit nombre pouvant en dernière analyse se réduire à trois : la femme, le personnage religieux, clerc ou dévôt, et l'imbécile qui peut être un faux imbécile ou un personnage tenant à la fois du bouffon et du sage. Le plus populaire de cette sorte de héros plaisants est Si Djoha, né en Orient, mais dont la popularité s'étend sur les pays arabes et turcs. En régions berbères, les anecdotes, dont il est aussi le héros, ont été çà et là recueillies, en Kabylie, dans le Sud-Tunisien, au Mzab, dans les ksours du Sud-Oranais, dans le Rif.

Si Djoha n'est pourtant pas le seul héros de ce genre. Ses émules sont nombreux : Ben Cekran, Bou Nâas, Bou Kerch, Bou Hamar, Bou Qondour, Ben Khenfouch, etc... personnages arabes comme leurs noms l'indiquent et connus des populations parlant cette langue, mais certains d'entre eux ont pénétré plus ou moins profondément dans le groupe berbère. D'autres sont plus foncièrement berbères comme

le Bechkerker de l'Aurès, le Hammou Lhram du Moyen-Atlas, Ali Koughiaï du Dads et surtout Si Mousa du Rif qui partage sa popularité avec Brouzi infiniment plus grossier et plus voleur.

Au bouffon Si Dojha, les Berbères n'ont pas su opposer comme les Arabes un type de héros incarnant la sagesse. Il n'y a point de Loqman berbère. Tout au plus pourrait-on opposer aux démêlés du Loqman oriental et de son neveu Loqaim, ceux du Touareg Amamallem et de son neveu Élias. Mais dans la fable berbère, c'est le neveu Élias plutôt qu'Amamellen, qui a hérité de la sagesse de Loqman.

Voici tour à tour signalés les contes mensongers très en honneur dans le Sous, des récits connus sous le nom de randonnées, des devinettes auxquelles l'auteur aurait dû ajouter des proverbes chleuhs, puis des contes qui mettent en scène toutes sortes d'animaux parlant et agissant comme des hommes, et dont le personnage central est le Chacal. Le chacal tient en effet dans les contes berbères un rôle comparable quoique non absolument pareil au rôle du Lièvre dans la littérature soudanaise, ou encore à celui de l'Araignée dans les contes du Golfe de Guinée. Il est à la fois le Loup et le Renard des contes européens « tour à tour trompeur et trompé, rusé et ridicule, astucieux et bafoué, il est, en fin de compte, fort souvent mis à mal ».

A côté de lui, s'agitent d'autres acteurs peu nombreux : hérisson, lion, lévrier, parfois aussi, mulet, âne, sanglier et encore des oiseaux : alouette, corbeau; mais la plupart sont des personnages épisodiques ou de substitution. Le chacal se comporte différemment avec chacun d'eux et le « cycle de ses aventures forme un ensemble nettement caractérisé et qui a tendance à se grouper et à s'enchaîner. Ce ne sont pas les branches du roman de Renard, mais c'en est comme le prototype oral ».

En dehors de la « geste du Chacal », il reste peu de contes d'animaux proprement dits. On relève notamment le thème des animaux errants qui individuellement faibles, parviennent en s'associant à mettre en fuite des êtres plus puissants qu'eux : génies, hommes ou fauves. Ce thème est, par ailleurs, des plus fréquents dans toute l'humanité et les versions berbères quoique très altérées se rapprochent des versions européennes.

A l'encontre de ce que l'on constate dans toutes les littératures, l'homme, dans les contes d'animaux berbères, n'est qu'un personnage épisodique tenant une place infime.

La morale que l'on pourrait dégager de ces contes serait rudimentaire et peu élevée : « la plupart du temps, ils ne font que proclamer la suprématie de la ruse et de la force ». Quelques récits pourtant sont déjà de véritables fables, ils constituent l'exception : « Le Ber-

bère qui aime les contes d'animaux est presque réfractaire à la fable : de celles que lui apporte l'étranger, il garde l'histoire et rejette la morale ».

De tous ces récits, les plus nombreux ont donc trait aux aventures multiples dont le chacal est le seul type doué d'une personnalité propre et d'un caractère relativement approfondi, au point que l'on arrive à se demander pourquoi la Berbérie n'a pas eu son roman de Chacal, comme l'Europe son roman de Renart. Il eut fallu pour cela en systématiser les thèmes de manière à fournir un tout cohérent et individualiser davantage les personnages, leur donner plus de vie. « Pour mettre en œuvre une matière qui était là, riche mais inorganisée, créée par le génie populaire, il manqua l'esprit créateur qui la sût mettre en œuvre : le Poète. »

Après les contes, les légendes, plutôt rares et fragmentaires souvent, se rapportant à l'histoire, à la religion et surtout à l'hagiographie; au total peu de choses, mais, de ce peu, l'auteur tire admirablement parti.

Quelques noms, quelques généalogies, c'est à peu près tout le souvenir que les Berbères ont gardé de leur passé. Les traditions populaires ne nous renseignent point sur leurs héros nationaux. Tout au plus ont-ils gardé souvenir de la légende de la Kahina, à défaut de son nom. Sans les textes écrits, nous ne saurions rien de Koceïla, héros de l'indépendance, ni de Maïsara, de Khaled ibn Hamid, d'Abou Qorrah ou Abou Yezid, ni du Miknasi Mousa ibn Abi l'Afya, ni du madhi des Almohades ibn Toumert qui prêcha la révolte contre les Almoravides. On relève cependant quelques légendes de héros d'une notoriété locale, personnages infimes, peu caractéristiques; de héros nationaux, point. Mais, fait frappant, si ceux-ci ont existé ou ont eu leur heure d'épopée, ils durent vite céder la place à ceux des conquérants : Pharaon, Daqyous (Décius) et le Sultan Noir dont les légendes, à vrai dire, d'origine orientale et arabe, sont restées bien peu populaires chez les Berbères. Le Sultan Noir, peut-être le moins ignoré, partage, avec les Iroumin, les Romains et les Chrétiens, et aussi avec les Portugais, la gloire d'avoir élevé les grands travaux d'autrefois dont les ruines frappent vivement encore l'imagination berbère.

Les légendes historiques qui ont trait à l'origine et à la filiation des diverses tribus berbères ont donné lieu à des calembours généalogiques. Elles n'ont d'autre intérêt que de montrer le Berbère, humilié de se sentir issu d'une race toujours sujette, revendiquant pour sa tribu une origine noble, romaine, chrétienne, arabe et surtout chérifienne, voire française et même américaine comme le prétendent les Gheghaya. Les légendes religieuses ont conservé le souvenir de quel-

ques personnages bibliques. Josué fils de Noun jouit d'une popularité particulière dans l'Extrême Sud Marocain. Noé fonda Salé ou Chella. Un fils de Noé est enterré près de Tanger et sa fille chez les Ghomara dans une caverne qui domine la mer. Moïse voyagea au Maghrib avec Jonas, et Jonas fut rejeté par la baleine sur la côte du Sous. Salomon ou Sidna Sliman est aussi connu, mais plutôt comme maître des génies que comme roi d'Israël. L'histoire de Job et de Joseph circule sous forme de récits poétiques dans le Haut et le Moyen Atlas. Mais, il faut convenir que ces légendes appartiennent en général aux Arabes et aux Arabisés : elles ont peu pénétré le pays resté berbère. De même, celles plus rares encore, qui mettent en scène les personnages du christianisme comme Sidna Aïssa. Le Prophète lui-même ne tient dans les traditions populaires qu'une place infime : les grands marabouts locaux la lui ont usurpée. De Lalla Fatima et de ses fils el-Hosan et el-Hoçoïne, rien ou presque. Par contre Ali y apparaît comme « le héros guerrier de l'Islam, invincible, couvert d'une armure éclatante, monté sur un cheval merveilleux », en somme, type assez populaire chez les Berbères du Moyen-Atlas. Moins que le madhi, que les madhis plutôt, car si les autres pays de l'Islam connurent leur madhi, l'histoire des Berbères en est pleine. Le douzième imam n'avait pas disparu depuis vingt-cinq ans que le Madhi réapparaissait au fond du Maghrib où Obeïd Allah fondait l'empire des Fatimides.

Dans un pays où le culte des saints occupe une si grande place, l'hagiographie doit être tenue en grand honneur. Cependant, eu égard au grand nombre de légendes, celles qui ont été relevées jusqu'ici constituent un bien faible bagage, et le recueil le plus important reste encore celui de Trumelet. Ce n'est pas, en effet, dans les œuvres écrites des hagiographes musulmans qu'il faut aller les chercher; il faut les cueillir de la bouche des gens du peuple, des petites gens surtout. Alors les saints berbères apparaissent tels que le populaire se les représente; une puissance, un maître, accomplissant les miracles les plus fameux, vindicatifs, de mauvais caractère, méchants parfois, jaloux, n'ayant pas toujours mené une vie humaine bien édifiante, ne connaissant pas la pitié, souvent plus enclins à faire le mal que le bien car « disposant de toutes forces occultes, ils peuvent accabler qui leur déplaît, combler de biens qui leur plaît ». « Sous le saint berbère, c'est souvent le génie qu'il faut voir ».

Que dire des légendes explicatives, nées du besoin irrésistible de chercher une origine mythique à tous les phénomènes fussent-ils les plus naturels? Certaines sont en rapport avec la création des villes, des rivières, des mares et des montagnes, d'autres, par des calembours les plus extravagants déterminent, par l'arabe, l'étymologie des noms

propres; d'autres encore ont trait à l'origine de nombreuses espèces animales considérées comme d'anciens humains métamorphosés en punition, le plus souvent d'une faute grave. Parfois, la légende a pour point de départ le cri particulier d'un animal et M. Boulifa en a relevé dans la région de Demnat un certain nombre d'amusantes sinon d'ingénieuses. Les Berbères se sont posé les même pourquoi devant les phénomènes météorologiques ou cosmologiques. Leurs légendes en rapport avec le monde cosmique décèlent quelques souvenirs d'une astrologie élémentaire mais qui n'a rien de berbère.

De leurs actes si intéressants de magie imitative, par lesquels ils aident les forces de la nature à accomplir son mystérieux travail de fécondation, il n'ont pas su dégager une divinité bien définie avec sa légende. « En ces matières aussi les Berbères sont restés aux fondations de l'œuvre, et en ont laissé les pierres éparses : ils n'ont jamais possédé l'indispensable architecte qui, seul, eût pu les assembler : l'imagination qui crée ».

Et pourtant, tous les Berbères sont poètes. Chez eux la poésie est l'apanage de tous, mais point ou peu de poètes de profession, partant, sauf de rares exceptions, point de grands poètes. De ce fait aussi, la poésie, toute de spontanéité, se trouve être l'expression exacte des sentiments populaires. Étant une forme de l'activité sociale, elle emprunte aux circonstances ses thèmes favoris. Elle est donc essentiellement renouvelable et fugitive : la plupart des productions poétiques disparaissent avec la cause qui les a fait naître. Par une exceptionnelle fortune certains poèmes d'amour atribués à Sidi Hammou, le grand poète sousi, se récitent encore après plusieurs siècles.

La prosodie des Berbères, sauf peut-être la touarègue, nous est inconnue. La forme poétique la plus rudimentaire semble être offerte par les *izlan* du Moyen Atlas. L'*izli* est une phrase de prose rythmée, très courte à l'ordinaire, exprimant sous une forme imagée une pensée assez simple. Des productions d'un degré supérieur sont surtout chantées par les poètes ambulants du Sous; ce sont des poèmes d'amour ou des légendes appelées *tandamt*, *ourar* ou *lqist*. Les vers ne comportent ni la moindre rime ni la moindre assonance. Cependant les assonances se rencontrent dans les poèmes plus évolués des Kabyles et des Touaregs. Il existe une langue poétique berbère avec des licences innombrables, un symbolisme si plein de sous-entendus que nous ne pénétrons jamais exactement le sens des poèmes. Elle obéit à des lois que nous ignorons, aucun auteur ne s'étant jusqu'ici avisé de les étudier devant les difficultés réelles de l'entreprise.

Ceci explique en partie l'indigence de notre documentation, surtout en ce qui concerne la poésie des Berbères marocains. C'est Biar-

nay qui nous révèle la poésie rifaine, Abès celle des Berabers, Boulifa et surtout Stumme celle des Chleuhs. Tous les genres n'ont pas été relevés et le choix qui nous est offert est loin de donner une idée exacte de ce qu'est la poésie des Berbères de ce pays. D'autre part porter un jugement sur la valeur de leurs productions poétiques en utilisant des traductions, c'est uniquement juger la valeur des idées et des sentiments exprimés sans tenir compte d'un facteur très important en poésie : la forme, le rythme, le charme ou la magie des mots qui souvent est toute la poésie.

Tout le pays berbère est parcouru par des chanteurs ambulants qui voyagent par orchestre complet. Ceux du Moyen Atlas appelés *imdiazen* viennent presque tous des Aït Haddidou. Ils vont de douar en douar, chez les dissidents comme chez ceux qui ont accepté l'étranger. Plus curieuses sont les troupes chleuhs composées de petits garçons et de jeunes gens que les Berbères trouvent « plus jolis que les femmes » et qui chantent et dansent à petits pas en se trémoussant presque sur place sous la conduite d'un *raïs* joueur de rbab.

Comme tous les métiers, celui de *raïs* ou poète de profession ne s'apprend pas tout seul. Il faut l'acquérir et c'est le marabout plus que le professeur qui détermine les vocations en inspirant le néophyte. Si on admet que les saints sont souvent les successeurs des génies on est amené à supposer qu'en dernier ressort toute inspiration poétique vient des génies. L'homme qui sent en lui la force de créer quelque fiction, sans que sa volonté consciente semble y participer, se croit sous l'empire d'une puissance surnaturelle qui s'exprime par sa bouche. Cette puissance supérieure qui est l'inspiration est celle des génies.

Le divertissement favori des Berbères marocains est constitué par des soirées de chants et de danses qui sous les noms divers de *ahidous*, *ahawach*, *asga*, *arasal*, *lhadert*, *agoual*, *irzi* désignent, selon les régions, des danses lascives ou religieuses et des tournois poétiques. Hommes et femmes y prennent part souvent par camps séparés; parfois aussi les sexes se mêlent. Les danses comportent des figures mal connues ayant évidemment un sens qu'on a négligé de rechercher. Le chant, quand il existe, est une phrase musicale d'amour ou de raillerie que l'on répète jusqu'à lassitude complète.

Quels peuvent être les sujets d'inspiration de ces chants ou de ces poèmes et plus spécialement des *izlan* si en honneur chez les Berabers? Les grands sentiments qui agitent l'âme berbère sont ceux d'un peuple semi-primitif, encore qu'exprimés le plus souvent sans grand élan, avec puérilité et banalité. L'amour, la guerre, le thé sont les thèmes familiers; mais c'est dans les luttes actuelles engagées sans es-

poir pour protéger sa montagne contre le roumi envahisseur que le Beraber trouve présentement une source d'inspiration qui n'est pas près de tarir.

Combien apparaît différente la poésie des Chleuhs dont le mot *amerg* qui la désigne exprime si bien ce qu'elle est : une émotion mélancolique tirée d'une inspiration philosophique volontiers pessimiste. L'*amerg* est un chant d'amour où perce le désappointement, un chant plein de regrets des choses passées et vieillies; l'*amerg* chante la douceur de l'amitié, et de l'amour du foyer, sentiments d'autant plus sensibles au cœur chleuh que l'aridité de son sol oblige le Berbère à l'exil, loin de ses amis d'enfance, loin de sa famille aimée. Un grand poète Sidi Hammou a su traduire en vers immortels d'aussi nobles sentiments; il est célèbre dans tout le pays chleuh dont il est le *bab n-umarg*, le maître de la poésie, le Poète. On lui attribue tous les poèmes qui circulent dans le Sud Marocain; de son existence on sait peu de choses. Il aurait véeu au XVIe siècle, serait né à Aoulouz et enterré chez les Iskrouzen.

La poésie chleuh est représentée par d'autres genres que l'*amerg;* y figurent aussi des sortes de contes rythmés, des poèmes géographiques — dont le plus important intitulé *taouadda* est attribué à Sidi Hammou — auxquels il faut ajouter les *hadith*, poèmes d'inspiration religieuse dont le mieux connu est le poème de Çabi.

La poésie des Touaregs nous est surtout révélée par les précieux travaux du P. de Foucauld dont les manuscrits miraculeusement sauvés du pillage sont en voie de publication. Les productions poétiques qui y figurent en grand nombre sont surtout du Kel Ahaggar et des Taïtoq, d'autres des Kel Ajjer et des Kel Adrar. La technique y apparaît assez développée et la prosodie soumise à des règles strictes. Mais elle présente, dans l'ensemble, les mêmes caractères que dans les autres régions berbères.

Chez les Touaregs, l'activité poétique se manifeste surtout au cours des réunions galantes qui portent le nom d'*ahal*. Tous ceux qui vivent dans l'*asri*, c'est-à-dire dans la liberté des mœurs : jeunes hommes non encore mariés, jeunes filles, veuves et divorcées se réunissent chaque jour ou presque, après le coucher du soleil, pour faire assaut de bel esprit pour chanter et pour jouer du violon. Là, les femmes sont reines et c'est à conquérir leur amour que le Touareg épuise sa verve, brille aux dépens d'autrui, s'élève en abaissant l'adversaire et use avec talent de l'épigramme, genre très en honneur. Les principaux thèmes d'inspiration de cette poésie sont, en première ligne, le violon puisque c'est l'instrument de la bien-aimée et que le nom en évoque l'image, puis l'*ahal* lui-même qui comporte de nombreux tableaux : le

départ et ses préparatifs, le méhari du poète et son équipement, les endroits par où il passe pour se rendre au rendez-vous, enfin des descriptions de l'aimée, mais descriptions faites sans grande originalité. Le Touareg célèbre « sa taille élevée, les longues tresses qui descendent sur ses épaules, ses sourcils épais, son teint : de belles couleurs naturelles rehaussées encore par l'éclat de fards, indigo sur les tempes et les joues, et ocre jaune; et surtout il admire les dents. Les dents sont certainement pour le Touareg un trait essentiel de la beauté féminine ».

Les poésies de guerre ne sont pas entièrement oubliées et ce qui frappe avant tout, dans les poèmes de cette sorte, c'est « la petite place que tient le récit du combat et d'ailleurs l'incapacité manifeste des poètes à le décrire ». Par contre, toutes les préoccupations personnelles y sont notées, en particulier celle de l'*ahal*. L'inspiration religieuse anime rarement le poète et cela n'a rien de surprenant si l'on songe que des réunions où la galanterie accapare toute la place ne sauraient éveiller d'autres sentiments que l'amour avec ses passions et ses désillusions. Leur poésie « c'est de la poésie de désert faite par une population pour qui le désert est une patrie très dure, mais toujours aimée ».

Et le poète a parfois traduit en termes puissants l'union indissoluble de l'homme et de cette terre farouche. Qu'on en juge :

« Le désert depuis longtemps est mon amie,
« Je le taquine, il est ma cousine,
« Au pied du mont Aïeloum, il m'a pris en tête-à-tête,
« Il m'a dit : « Je ne dévorerai pas mon amie ».

Et encore :

« Je suis entre la vallée de Mihet et le mont Azir en Fad.
« Les animaux sauvages du désert me jouent du violon dans la nuit;
« Moi aussi, je leur dis des vers et ils m'écoutent ».

**

La poésie des Kabyles du Djurdjura ne diffère pas, dans ses traits essentiels, de la poésie des autres groupes berbères. Elle apparaît plus évoluée, plus assujettie à des règles et reflète, d'autre part, une série d'événements politiques et sociaux qui ont profondément secoué la société berbère depuis près d'un siècle. Le recueil d'Hanoteau (1867) contient toute une série de poèmes dont quelques-uns remontent au temps de la prise d'Alger. Celui de Boulifa, plus récent (1904) donne des spécimens d'un genre différent, recueil précieux car l'auteur, berbère d'origine, nous donne son sentiment sur les productions poétiques

de ses coréligionnaires. C'est en somme un siècle entier de poésie kabyle que l'on connaît, période considérable pour de la littérature orale.

La Kabylie a aussi connu, sous le nom d'*ameddah*, ses bardes si pareils à leurs frères sousi et berabers. Ils ont disparu comme tant d'autres choses de ce malheureux pays et c'est à peine s'il reste quelques vestiges des *tebabla*, musiciens et danseurs, compagnons de la gaie science. Ces anciens ameddah semblent avoir joué un rôle social et même politique assez important quoique, là-bas comme ici, ils devaient suivre l'opinion plutôt qu'ils ne la dirigeaient. Vivant de l'hospitalité des djemaâ ou de la générosité de particuliers fortunés, ils chantaient les éloges des villages où l'accueil avait été généreux et la collecte fructueuse et réservaient leurs injures les plus virulentes à ceux qui leur avaient offert un maigre festin. Les *imdiazen* du Moyen Atlas n'agissent pas différemment : en Berbérie comme en tout autre pays la satire et la louange ont été les armes du poète pauvre.

Du poète morigéneur est peut-être sorti le poète moraliste : nulle part ailleurs en pays berbère les poèmes moraux n'ont connu un tel succès. L'amour évidemment y tient une place prédominante, plus restreinte sans doute que dans la poésie touarègue. Et la femme n'y est point cette « chose humaine » achetée et vendue, telle que certains auteurs se complaisent encore à la décrire.

La guerre, les batailles, thèmes aujourd'hui absents des productions poétiques, ont jadis inspiré les plus violents sinon les meilleurs poètes kabyles relevés par Hanoteau. Certains remontent à la prise d'Alger, considérée comme une catastrophe, d'autres, les plus nombreux, rappellent les expéditions de Bugeaud, de Pélissier, de Randon, les durs combats livrés pour la défense du sol dont le plus légendaire, celui d'Icherridhen qui décida du sort de la Kabylie, est chanté par le poète comme un triomphe. Puis, ce sont d'autres malheurs qui s'abattent sur l'infortuné peuple : les impôts et les amendes accablent les villages, l'accession au pouvoir des gens de rien vendus à l'ennemi, des coquins enrichis, des spahis devenus caïds, des grandes familles déchues, les zaouïas interdites, en un mot, tout le bouleversement social qui suit la conquête inspire mélancoliquement le poète. Puis, c'est la grande insurrection de 1871 dont le héros est Moqrani, c'est l'immense espoir qui renaît, vite déçu hélas par la défaite et le retour du règne de l'iniquité.

M. Boulifa affirme que les poèmes relevés par Hanoteau ne donnent qu'une idée imparfaite de la littérature des Kabyles et que les poètes interrogés sont de second ordre. Son témoignage a du prix, comme celui de la généralité des Kabyles qui tiennent en particulière estime

certains de leurs poètes, en particulier Si Mohand Ou Mohand, véritable type de déclassé, une sorte de Verlaine berbère. Il se peut que les conditions aient changé, que les sentiments populaires kabyles aient trouvé mieux que par le passé le poète pour les traduire, peut-être parce que plus unanimes et mieux ressentis que jamais. Certes l'amour tient encore une grande place dans leurs poèmes, mais dans d'autres, on sent que l'âme montagnarde souffre d'une grande détresse, un sentiment de malaise a pénétré toutes les consciences, sentiment né du choc de deux civilisations en présence, qui ne parviendront jamais à se pénétrer. Le Kabyle se débat comme il peut au milieu de conditions économiques déplorables, moins mauvaises cependant qu'autrefois; il a perdu la liberté et, pour faire vivre sa famille qui demeure fidèle à la montagne, il consent à l'exil. Mais avec le pécule qu'il amasse, que de misères et de tares, que de vices nouveaux il rapporte au logis! A la nostalgie intense qui étreint tout Berbère loin du pays se mêle une amertume poignante. Son cœur s'ulcère devant tant d'injustice, devant l'inégalité qui régit le monde. Et Si Mohand a connu le succès parce que dans ses poèmes « toute une partie de la population kabyle y retrouvait ses propres pensées, ses propres souffrances, ses épreuves et ses espoirs, sa passion pour les poisons nouveaux et les plaisirs défendus... »

Voilà en substance ce que l'on trouve dans l'ouvrage de M. H. Basset qui est en somme une analyse finement écrite des matériaux accumulés pendant plus d'un demi-siècle par nombre de chercheurs, de curieux et de berbérisants. Et il est heureux que cette première tentative de synthèse ait été écrite par le fils du maître qui a le plus contribué à augmenter le domaine de nos connaissances en ces matières. Il était bon aussi que ce travail fût fait : si les berbérisants y retrouvent des données familières, ceux qu'intéressent les choses berbères y trouveront une ample matière propre à satisfaire leur légitime curiosité.

E. Laoust.

Communications

Haouach à Telouet

En été 1920, au cours de la harka, faite dans les régions du Dades et du Todgha, sous le commandement de Hadj Thami Glaoui, pacha de Marrakech, nous eûmes, pendant deux courts séjours à Telouet, l'occasion d'assister à des *haouach*. Notre intention n'est pas, ici, d'évoquer en littérateur et en artiste le pittoresque de ces scènes étranges, ni, en ethnographe, d'en préciser la valeur ou la signification primitive, mais bien de transcrire les quelques observations que nous avons pu prendre, en passant, sur les chants et les danses qui composent ces cérémonies nocturnes.

Le *haouach* est donné par les gens de la casbah et des villages voisins, à l'occasion d'une solennité quelconque, fête religieuse, épisode de la vie privée ou publique des chefs.

La cour, irrégulière et montueuse, de la maison du caïd Si Hammou, a été soigneusement balayée et arrosée; dans un coin s'élève un tas de broussailles et de bois qui servira à alimenter un brasier.

A la tombée de la nuit, arrivent quelques hommes porteurs de grands tambourins, dont quelques-uns sont agrémentés de petites cymbales métalliques, à la façon des tambours de basque. Par groupes, des femmes en habits de fête entrent dans l'enceinte. Elles ont mis par dessus leurs caftans de teintes violentes — car la mode des villes a pénétré jusqu'ici — des robes de gaze blanche, raide à la croire empesée, parfois mouchetée de points de broderie. Sur leur tête, les cheveux, réunis en chignon, sont pris dans un voile de couleur éclatante qui, laissant les oreilles à découvert, descend sur la nuque; un bandeau, plus foncé, à rayures rouges, vertes, violettes, enserre le front, s'attache à l'occiput et tombe jusqu'aux reins où il peut se terminer par de longues franges. Le cou est pris dans les sauvages colliers à plusieurs rangs de diverses longueurs, où les boules d'ambre, macérées dans l'huile, sont séparées par de petits objets en argent, des pièces de monnaie et des éléments de menue verroterie, fonds de l'attirant étalage des marchands ambulants (l'un tient encore boutique sous le porche même de la cour). Leur face, à la hauteur des sourcils épilés, barrée transversale-

ment par une ligne noire de fard épais, offre sur chaque joue trois taches rondes de henné et sur le menton, le tatouage traditionnel. Aux pieds, des babouches brodées richement dans les villes, ou bien les belrha rouges, largement arrondies du bout, que l'on fabrique dans le pays.

La richesse et l'éclat de ces costumes contraste étrangement avec les tanières sordides où vit la population du triste pays Glaoua, et l'on serait tenté de croire que seules les prostituées viennent se donner en spectacle. Il n'en est rien. Parmi les femmes qui sont là, il y en a bien quelques-unes qui tiennent d'hospitalières demeures près de la grosse seguia qui alimente la casbah; mais les autres sont les épouses légitimes des hommes d'aspect si misérable que l'on voit dans l'assistance, vêtus des mêmes chemises, des mêmes haiks, emmitouflés dans les mêmes burnous, coiffés de la même cordelette de laine brune. Peut-être, dans cette aride région — « que Dieu te protège de la faim de Telouet », affirme un dicton — l'élément féminin cède-t-il plus particulièrement à la fascination de ce qui brille et n'hésite-t-il pas à céder à toutes les occasions qui lui permettront d'enrichir ses atours. Il est certain que les mœurs y sont assez faciles; et l'on nous montrait certaines femmes, mariées à un seul, mais à l'entretien desquelles participaient plusieurs autres, pour la bonne harmonie générale. Et cette fête, sous l'œil des guerriers qui partaient en hasardeuse expédition, n'était-ce pas le moment de rivaliser d'élégance pour se faire distinguer par le plus généreux ?

Dans la distribution du haouach, les femmes sont plus nombreuses que les hommes; nous en avons vu jusqu'à une cinquantaine; elles chantent et elles dansent. Les hommes eux, sous la conduite d'un chef, en personne Si Mohammed Glaoui, frère du caïd et ancien vizir du Maghzen, chantent et rythment la danse en frappant sur leurs tambourins. Ils sont une douzaine d'instruments, au plus; les choristes, non instrumentistes, ne sont pas plus nombreux.

La nuit est venue : au milieu de la place un feu a été allumé, qu'un homme entretiendra soigneusement avec des bois résineux qui crépiteront en longues bannières d'étincelles. A quelque distance, le chœur des hommes, de l'autre côté, les femmes sur un rang, en demi cercle, face à la flamme; tout autour, les spectateurs, et sur une sorte d'estrade en maçonnerie qui court le long d'un mur, près de la porte qui donne dans sa maison privée, le Caïd, ses invités, leur suite, assis. La fête commence.

Pour mettre quelque ordre dans la description de la cérémonie, nous indiquerons successivement :

Les motifs musicaux, choraux, instrumentaux.

Les motifs chorégraphiques
- individuels
  - gestes des hommes
  - gestes des femmes
- généraux, « figures » proprement dites

1° Motifs musicaux.

En voici, dans leur succession, la série :

I. — *Solo de chant par un homme.* — D'une voix aiguë, de poitrine cependant et non de fausset, le chanteur pousse une longue phrase mélodique où les notes tenues, démesurément prolongées, sont reliées entre elles par des appogiatures très simples. Vers la fin, le chef des chœurs donne quelques coups de tambourins, très rythmés.

II. — A) *Chœur d'hommes.* — La phrase mélodique est reprise avec accompagnement instrumental continu et toujours très rythmé.

B) *Chœur de femmes.* — Même phrase mélodique avec même accompagnement.

Cette figure II est reprise toute entière un nombre de fois assez considérable.

III. — A) *Chœur d'hommes.* — La phrase musicale est moins longue, le rythme instrumental change et devient plus vif.

B) *Chœur de femmes.* — Il termine la phrase des hommes par une sorte de cadence plus courte, comme un refrain, une ponctuation.

Cette figure III est répétée indéfiniment en accélérant de plus en plus.

Souvent cette suite symphonique s'arrête là, mais parfois s'y ajoute un autre élément :

IV. — Les hommes arrêtent leur chant, les femmes se divisent en deux groupes :

A) demi-chœur de femmes qui dit la phrase mélodique.

B) demi-chœur de femmes qui dit le refrain.

Quelques coups de tambourins, plus violents, s'il est possible, et un peu plus lents, indiquent la fin du morceau.

Quelques instants de répit, on souffle; un homme paraît se recueillir (quelquefois une femme, mais rarement), se met à improviser son chant, d'une voix d'abord hésitante, qui se raffermit peu à peu, et le haouach reprend dans cet ordre immuable, sur les mêmes airs, les mêmes rythmes. Le tout peut durer de dix minutes à un quart d'heure. La fête commence vers le coucher du soleil, et ne cesse parfois qu'à l'aube. On voit la quantité de couplets ou de chants qui peuvent être émis dans une séance.

Que penser de cette musique ? Elle ne ressemble guère à la musique arabe; elle ne peut lui être comparée que par la répétition prolongée des courts éléments qui la constituent. Mais elle ne paraît pas, au premier abord, très étrangère à l'idée que nous, européens, nous nous faisons de la mélodie, (les chœurs étant toujours à l'unisson, il ne peut être question d'harmonie).

Les soli évoquent ces longs chants peu rythmés que l'on entend chez nous, dans la campagne, poussés par quelque travailleur isolé en humeur de faire retentir les échos du voisinage. Mais la ressemblance se précise si on a gardé dans l'esprit l'impression que laissent ces mélodies médiévales, ressuscitées naguère par la Schola cantorum et les chanteurs de Saint-Gervais. L'ordonnance musicale, sujette à aucune variation, montre la fixité de choses anciennes et nous en trouvons, plus près de nous, un exemple, très comparable sous certain rapport, dans la jota d'Aragon, où après un prélude orchestral invariable, un chanteur improvise une courte chanson qui est reprise par des chœurs et des danses, toujours sur le même air, les mêmes rythmes.

Les chœurs du haouach, de plus en plus rapides et mieux rythmés, ont parfois des accents que l'on sent familiers à nos oreilles. Cette musique n'est pas éloignée de la nôtre, dans ses origines; actuellement, ce qui l'en sépare tout à fait, c'est la hauteur même des sons.

Il serait bien difficile, à notre avis, de pouvoir transcrire sur une portée les phrases mélodiques elles-mêmes. Les Berbères n'ont pas notre gamme; les intervalles qui séparent les notes ne sont pas de ceux auxquels nous sommes habitués; pour nous, ils chantent faux. Et cependant, ces notes, que sur des instruments à cordes seuls nous pourrions reproduire, ne semblent pas livrés à la fantaisie de chacun. Le soliste qui, dans le silence, prélude aux chœurs, d'emblée trouve les accents justes. Seul un spécialiste à l'oreille très exercée pourrait établir la gamme berbère, mais au prix de quels efforts!

Le rythme qui, en soutenant le chant, mène les mouvements des danses, est donné par les tambourins. De ces tambourins les artistes peuvent tirer deux sortes de sonorités : l'une large, pleine, vibrante, obtenue en frappant du poing le centre de l'instrument, l'autre sèche, retenue, prise par les doigts appliqués sur les bords et étouffant les vibrations. En général les instruments jouent toujours fortissimo et cela convient bien à l'accompagnement des masses vocales, mais dans les soli de chant, ils arrivent à observer toutes sortes de nuances depuis le plus léger piano jusqu'aux plus grands éclats. Pour produire ces beaux effets, la peau doit être constamment bien tendue; les coups répétés, l'humidité de la nuit, arrivent vite à la faire céder; aussi le brasier est il utilisé pour accorder les instruments en les présentant à la chaleur rayonnante.

Les rythmes sont bien plus difficiles à saisir que le chant lui-même; ils sont tout à fait variables, imprévus. Le chef des chœurs est véritablement un chef d'orchestre, connaissant parfaitement sa partition; par de grands mouvements achevés auxquels participe tout son corps, il donne réellement la mesure, conduit les parties, car à l'encontre des voix, il existe des « parties » dans l'instrumentation. Chacun, les yeux tournés vers lui, obéit sans se

tromper. Et cependant, l' « orchestration » nous a paru un dédale inextricable; au moment où l'on s'imagine trouver le fil de la mesure, de savants intervalles, de brusques changements, montrent la vanité de nos efforts. Les musiciens, eux, sont à leur aise, et le chef, se dégageant de la conduite immédiate de ses exécutants, improvise des contre-temps, des contre-rythmes du plus bel effet.

2° Les motifs chorégraphiques.

A) *Motifs individuels.* — Ce sont les gestes des femmes, et des hommes.

α) *Gestes des Femmes.* — Reprenons point par point, avec la même notation, les figures du chant.

I et II. — A) Les femmes alignées sur un rang, sont immobiles, les bras le long du corps, position « du soldat au repos ».

II. — B) Avec la main droite prise dans le pan de leur large manche, elles cachent leur figure pour chanter. C'est véritablement là un geste de pudeur : les spectateurs ainsi ne peuvent savoir quelles sont celles qui chanteint, et le chœur, d'abord ténu et hésitant, arrive à grouper toutes les voix et prendre une ampleur définitive. Les conversations à voix basses des choristes, car elles ne sont pas encore très disciplinées, s'arrêtent; les figures rieuses se figent, les corps tendus se préparent. On sent que le côté joyeux de la cérémonie est fini. A la reprise du chœur des hommes, la danse séculaire commence, impassible, rituelle, sacrée, reprenant sa signification primitive?

D'abord lente, elle permet de distinguer les mouvements élémentaires qui arrivent, à mesure que l'allure s'accélère, à se modifier, à se simplifier ainsi que nous le décrirons.

1° Les bras tombant le long du corps, la femme sans se soulever sur la pointe des pieds, projette le ventre en avant, en fléchissant la tête sur le cou, vers le sol.

2° Le sujet reprend sa position verticale et renverse la tête en arrière, très peu.

Au bout de quelques instants, s'ajoute le mouvement suivant :

3° La femme plie légèrement les genoux, — ce geste suit le précédent sans arrêt.

III. — La danseuse fléchit les avants-bras sur les bras et frappe des mains, doucement, en cadence.

Le rythme s'accélère, les attitudes se modifient jusqu'à pouvoir être décomposées en deux temps :

1° Projection du corps en avant avec battement des mains;

2° Projection du corps en arrière avec battement des mains.

IV. — Enfin, le chœur tout entier, commence à se déplacer sur la droite, autour du brasier comme centre. Pour ce, au temps 1, la danseuse porte le pied droit à 20 cm. en dehors du pied gauche; au temps 2, elle rapproche le pied gauche du pied droit.

β) *Gestes des hommes.* — Debout pendant les temps I et II, ils s'assoient aux temps III et IV. Ils ne dansent pas, mais frappent sur leur tambourin en élevant le bras droit haut au-dessus de la tête et l'abaissant à toute volée sur l'instrument; en même temps, le tronc est entraîné dans le mouvement du bras.

Quand le rythme est endiablé, l'instrumentiste imite, inconsciemment peut-être, les gestes des femmes et projette son corps tour à tour en avant et en arrière; on peut dire qu'à ce moment, il participe réellement au mouvement ondulant de la danse.

B *Motifs généraux.* — C'est la mise en scène de ce sévère ballet.

Reprenons la notation du chant.

I. — Au centre le feu : à trois mètres de lui, les hommes, debout, en cercle autour du chef. De l'autre côté du feu, les femmes, alignées sur un rang, en demi-cercle côte à côte. Tout autour, les spectateurs, ceux des premiers rangs assis, les autres debout. Derrière eux, parmi eux, un va et vient continuel de gens, d'animaux, toute la vie nocturne habituelle de la casbah.

II. — Même disposition, les hommes assis.

III. — Les femmes se déplacent autour du feu, en un grand mouvement lent de translation vers la droite, jusqu'à occuper la position symétrique par rapport à leur point de départ, derrière l'orchestre par conséquent.

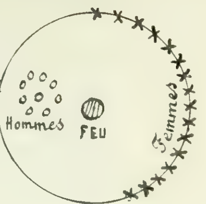
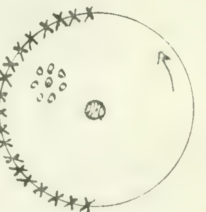
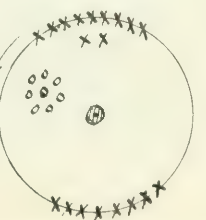
IV. — Parfois, la ligne des femmes se divise en deux parties, deux demi-chœurs dont l'un donne la réplique à l'autre.

Enfin, rarement, deux femmes se détachent du groupe unique et exécutent, au devant des autres, plus près du feu, une figure isolée.

Le tableau synoptique ci-joint avec les schémas, permet facilement de se rendre compte de la succession des divers mouvements et de la disposition des ensembles.

A cette description du Haouach de Telouet, manque un des éléments constitutifs les plus intéressants; ce sont les paroles des chants.

Il existe, chez les Berbères, des chansons, voire de longs poèmes sur des sujets variés, érotiques, politiques, guerriers, d'une compréhension extrêmement difficile par les allusions, les sous-entendus, les jeux de mots qui y sont renfermés. Seuls les berbérisants les plus habiles peuvent arriver à en saisir le sens. Aussi nous eut-il été tout à fait impossible, à nous profane, de les comprendre s'ils avaient été chantés.

MOTIFS MUSICAUX	MOTIFS CHORÉGRAPHIQUES		
	INDIVIDUELS		
	FEMMES	HOMMES	
I Solo homme . . . . II A) Chœur hommes	Corps au repos, les bras le long du corps.	debout. . . .	
B) Chœur femmes .	Corps au repos, la main droite cache la figure		
reprises	Mouvement lent, décomposé, projection et retrait du corps puis flexion des genoux		
III. A) Chœur hommes . . B) Chœur femmes	Mouvement accéléré simplifié, battement des mains	assis .	
reprises . . . . IV. A) 1/2 chœur femmes . . . B) 1/2 chœur femmes	Même mouvement, déplacement latéral.	flexion et extension du tronc sur les cuisses	

A notre passage à Telouet, l'occasion de la fête avait été cette lointaine expédition vers le Sahara et la présence du Colonel de Labruyère, commandant les régions de Marrakech, du Caïd Si Hammou, de Hadj Thami, le chef de la grande famille Glaoua. Les motifs des chansons furent tirés de cet évènement mémorable et la plupart des strophes, improvisées et sentant quelque peu la commande, ne révélaient qu'une imagination poétique assez rudimentaire. D'après ce que nous avons pu nous faire expliquer, il s'agissait presque uniquement de louanges à l'adresse des puissants personnages présents. Cependant quelques phrases s'inspiraient du but de la Harka — victoire et gloire certaines, — d'autres dépassaient les événements de l'heure présente : à un moment, de deux chœurs se donnant la réplique, l'un personnifiait l'Allemagne qui vantait sa force et sa bonne volonté de vaincre, tandis que l'autre était la voix de la France qui proclamait : « Nous vous avons battus! » Les chants succédèrent aux chants pendant huit nuits consécutives et les artistes à l'imagination fléchissante, entonnaient parfois des fragments de poèmes populaires.

A notre retour à Telouet, triomphale rentrée de la mehallah victorieuse, la victoire même servit de thème le plus courant; mais un événement d'ordre différent, non moins important pour la tribu Glaoua, l'intéressant peut-être davantage, la naissance du premier fils du Caïd Si Hammou, servit de motif à maints couplets.

Hélas! ce retour à Telouet fut pour nous l'occasion du pire désenchantement.

Fini, le spectacle hallucinant de cette humanité enivrée de sons, saoulée de rythme éperdu; ridicule, le brasier qui projetait les ombres fantastiques sur les hautes murailles brunes; misérable, la foule spectatrice qui se perdait naguère dans le mystère des recoins obscurs! Le feu, mal entretenu, n'était plus qu'une pauvre chose se consumant, utile seulement au bon accord des tambourins; les magnifiques poupées ne montraient plus que de tristes figures camuses et grossièrement peintes parmi les étoffes à bon marché venues d'outre-mer; les faces des guerriers — victorieux certes, mais à jeun depuis de longues semaines — étalaient à nu le cynisme de leur convoitise; la pénombre ne poétisait plus la ruine des murs et les rayons de la lune avaient perdu leur éclat : des cordes, accrochées aux parois, traversaient le plafond de la scène en tous sens; à cette hideuse toile d'araignée, pendaient d'énormes ampoules électriques indiscrètes, brutales, implacables. Dans le ronflement du moteur à pétrole, on pouvait entendre le Génie Civilisateur qui ricanait, satisfait : la naïve divinité des Ancêtres s'était enfuie.

Marrakech, [illegible]

Dr André Paris

Médecin major de 2me classe des Troupes coloniales, médecin du groupe sanitaire mobile de Marrakech

Note sur la genèse de l'ornementation arabe.

Dans le numéro de la revue *France Maroc* édité à l'occasion de la foire de Fès, un article intitulé « Un renouveau des arts marocains » renferme

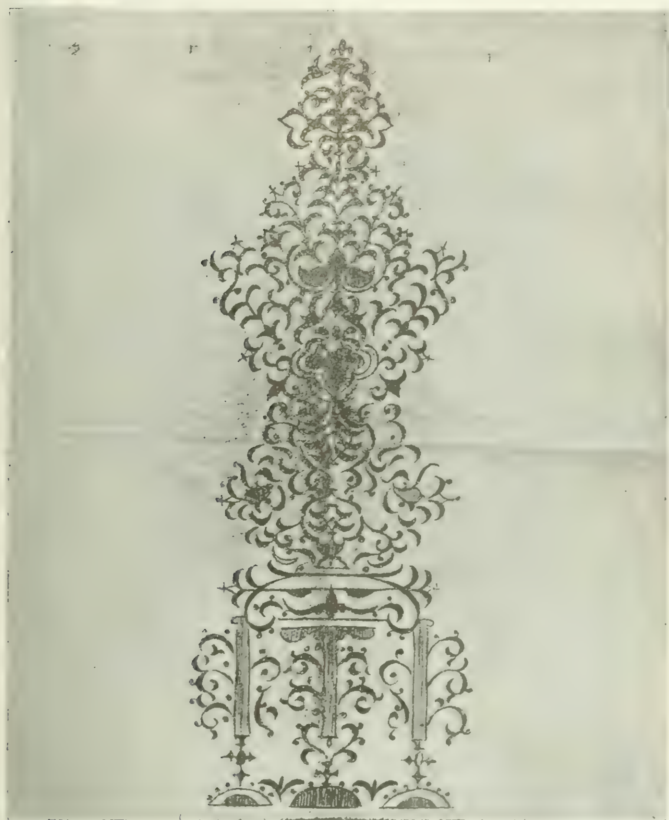


Fig. 1.

des reproductions de dessins exécutés par un enfant des écoles franco-arabes de Fès : Bennâni-Abd-el-Hadi.

Ces dessins, réunis par M. P. Ricard pour l'Exposition franco-marocaine de Casablanca de 1915, fort intéressants par eux-mêmes, sont également très précieux en ce qui concerne le rapprochement que nous allons établir. Ils montrent comment un indigène voit un bouquet, une fleur et la façon qu'il a de les représenter sur le papier. La copie d'un bouquet de fleurs comme la copie d'une marguerite se traduisent par des compositions décoratives qui prouvent que l'artiste s'inspire de ses modèles mais ne les copie en aucune façon. Chaque détail se transforme et prend admirablement sa place dans l'ensemble d'une composition décorative très étudiée (fig. 1).



Fig. 2.

Nous estimons que, pour la compréhension de l'ornementation musulmane, un rapprochement s'impose entre ces dessins et la fabrication de bouquets en soie dont nous allons parler.

Nous connaissions jadis, à Tunis, un jeune musulman qui gagnait sa vie comme garçon dans un modeste café arabe. Dans ses moments de loisirs, il prenait plaisir à exécuter, avec beaucoup d'adresse et de goût, des bouquets en soie. C'est lui même qui, avec ses faibles économies, se procurait les matières premières : fil de laiton, perles en verre coloré, soies de nuances

variées qui entraient dans la fabrication de ses bouquets; puis, épris de son art et du plaisir qu'il lui procurait, il se contentait d'un léger bénéfice au moment de la vente. Un bouquet, dans le genre de celui dont nous allons expliquer la fabrication se vendait de deux à deux francs cinquante. Bien entendu les bouquets qu'il confectionnait étaient de dimensions et de compositions variées, mais tous exécutés avec le plus grand goût.

Nous ne regrettons pas de nous être intéressé à ses efforts, de l'avoir encouragé, pour notre faible part, par quelques achats; du plaisir que nous avons éprouvé, il ne resterait que deux bouquets couverts de poussière et



Fig. 3.

noircis par le temps (fig. 2 et 3), si nous ne faisions revivre leurs belles couleurs et leur poésie en y trouvant un charme que nous souhaitons faire partager à tous ceux qui s'intéressent aux productions artistiques des artisans indigènes.

Chacun de ces bouquets (fig. 1) est constitué par une tige centrale de 20 cm. de longueur environ; à mi hauteur prennent naissance treize tiges secondaires se terminant chacune par une imitation de fleur constituée par

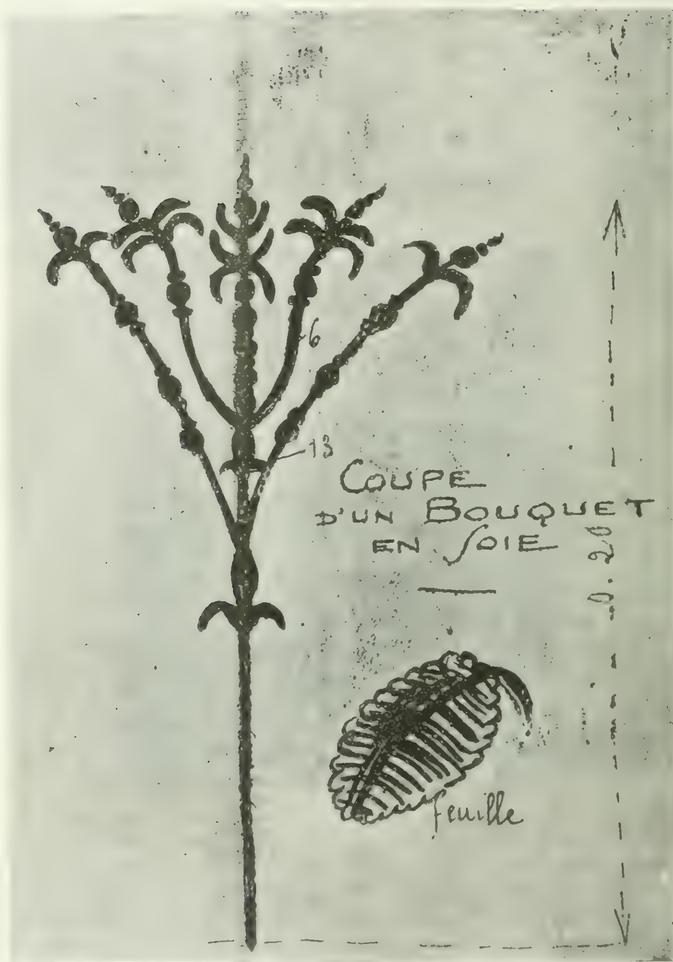


Fig. 1

cinq pétales recourbés, au centre desquels émerge un pistil représenté par une petite perle à facettes. Ces treizes tiges jaillissent d'une partie renflée se dressant au centre de six feuilles fixées sur la tige principale. Au tiers inférieur de la hauteur de la tige centrale restant libre partent six tiges secondaires de moindre importance se terminant de la même façon que les précédentes, mais enrichies chacune de quatre pétales supplémentaires venant reposer sur les pétales recourbés. Comme pour le cas précédent, ces tiges émergent d'une partie renflée se dressant au centre de cinq feuilles fixées sur la tige principale. La tige centrale supporte une fleur plus importante que toutes celles qui l'entourent et qui sont supportées par les tiges secondaires; cette fleur est obtenue au moyen de trois rangées de pétales superposés : la rangée inférieure se composant de sept pétales recourbés, celle du milieu ainsi que la rangée supérieure se composant de six pétales enfermant un pistil constitué par deux perles superposées.

Sur sa hauteur, la tige principale est divisée en différentes zones de couleurs diverses : vert clair, rose, blanc, violet, bleu clair; ces teintes sont obtenues au moyen de fils de soie enroulant la tige maîtresse sur laquelle viennent se greffer toutes les tiges secondaires dont nous avons parlé.

Les perles entrant dans la confection du bouquet sont de dimensions et de couleurs variées, elles ont en général de deux à cinq millimètres de diamètre, circulaires ou à facettes, percées d'un trou permettant de les enfiler sur chaque tige. Elles sont en verroterie bleu clair, noir, vert, jaune, argenté et bénéficient de cet éclat lumineux qui s'attache aux boules de verre coloré. Ces perles se superposent séparées par de petites perles dont les teintes se marient entre elles.

Le bouquet devant être brillant et frais, il n'est fait usage que de matières premières de toute fraîcheur comme tons et comme reflets.

Chaque perle est retenue à l'emplacement qui lui est assigné au moyen d'un fil de soie enroulé sur la tige qui la supporte et qui en limite l'emplacement; il en est de même pour la réunion des pétales ou des feuilles sur les différentes tiges. C'est toujours par des fils de soie enroulés sur les tiges que tout ce qu'elles supportent est solidement fixé à la place choisie.

Les pétales et les feuilles sont constitués par une armature en fil de laiton enroulé à la façon d'un ressort et sur lequel sont tendus les fils de soie dans le sens de la largeur. La nervure des feuilles est obtenue au moyen d'un fil tendu dans le sens de la longueur et qui par sa tension réussit à donner le modelé à la feuille en accusant un creux.

Il nous a semblé qu'il était intéressant de consigner par des notes ce genre de fabrication. Il faut voir dans la confection de ces bouquets autre chose qu'un travail manuel car il y a en même temps et surtout un effort de composition décorative. Cet effort est réalisé non pas en se contentant de copier servilement une forme, mais en s'en inspirant.

L'exécution du bouquet est faite pour ainsi dire d'après un dessin que l'artiste croit voir, ou compose mentalement, en ayant sous les yeux, ou dans la pensée, le modèle en fleurs naturelles dont il s'inspire.

Le garçon de café dont nous parlons devenait à ses moments de loisir un véritable artiste en exerçant un art qui lui plaisait et dont il avait une remarquable compréhension.

Généralement la confection des fleurs artificielles, soit en papier, soit en étoffe, est considérée chez nous comme un ouvrage féminin et ne peut avoir aucun rapport au point de vue style avec le travail dont nous venons de parler.

Nous n'avons connu à Tunis que quelques rares indigènes qui étaient aptes à fabriquer les bouquets en soie. Nous avons pu constater qu'en général, ils exerçaient le métier de fleuristes, ce qui les portait à passer de la confection de petits bouquets en fleurs naturelles à des bouquets en fleurs artificielles.

Nous avons eu l'occasion d'avoir en main un traité de la confection des fleurs en papier, ce traité date de 1849, vieux par conséquent de 72 ans; le travail qui y est exposé a une certaine analogie avec celui que nous venons de décrire et qui, lui aussi, se subdivise en différentes opérations telles que : l'assemblage des pétales, le montage des fleurs, etc.

Mais ce qui distingue bien les deux façons d'opérer c'est que notre fabricant de bouquets n'aurait jamais compris qu'on puisse se rendre esclave jusqu'à aller calquer le contour d'un pétale naturel ou en compter le nombre en vue de reproduire fidèlement la fleur; pas plus que notre petit écolier de Fès ne s'est astreint à copier servilement une forme.

Nous insistons donc sur ce point qu'il s'est inspiré d'un modèle plutôt qu'il ne l'a copié, il l'a interprété suivant son imagination; il n'est donc pas étonnant que nous ne retrouvions pas l'imitation absolue d'une fleur, mais une interprétation au gré du compositeur.

Pour en revenir à notre « caouadji » n'a-t il pas laissé dans chacun de ses bouquets, aujourd'hui noircis par la poussière et par le temps, un peu de son cœur. Il les a exécutés avec le plus grand goût en faisant chanter l'or des soies et les reflets des perles. Pour lui et pour ceux qui veulent comprendre son art comme il le comprenait lui même, il a fait revivre par des moyens artificiels la poésie des fleurs; il a compris que leur reproduction ne doit être faite que de couleurs chatoyantes ainsi que de l'éclairage inattendu qu'apporte un rayon de soleil sur une goutte de rosée.

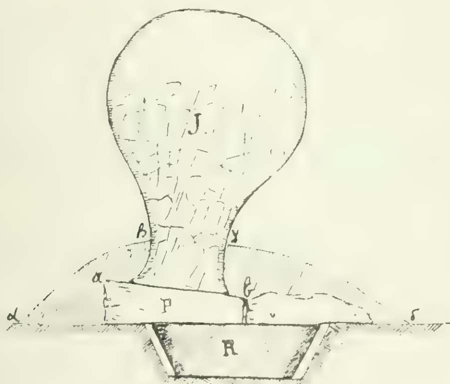
Février 1921

E. Blondel.
Inspecteur des Arts Indigènes.

Note sur l'extraction du goudron liquide du bois d'A'rar (Thuya) chez les Ait Bou-Zemmoûr du Sud.

L'*a'rar* (thuya) est la principale essence de la forêt qui garnit la vallée de l'oued Beht aux environs d'Ouljet es-Soltân, les ravins de Bou Achoûch, de Kharroûba, de l'Oued Sidi Mohammed ou Messaoûd, et les pentes sud du Guard ou-Foullous. Les tribus Zemmoûr voisines de cette contrée utilisent le bois d'*a'rar* pour en tirer du goudron.

Choix du bois. — On choisit un arbre sain, abattu depuis environ deux



ans. Les professionnels coupent les arbres, en prévision de leur utilisation future. Pour les autres, ils se contentent de chercher en forêt un arbre tombé anciennement. On fragmente ensuite le tronc en tout petits morceaux.

Procédé pour l'extraction par petite quantité. — On creuse dans la terre faible débit, dont se servent les gens qui font du goudron pour leur propre consommation, et un procédé à débit supérieur utilisé par les profession nels, dont nous ne nous occuperons pas ici.

Procédé pour l'extraction par petite quantité. — On creuse dans la terre un trou dans lequel on place un récipient en fer (R), de la forme d'un plat de campement par exemple. Par dessus ce récipient et le couvrant à demi,

une large pierre plate (P) dont la surface supérieure (*a-b*) est inclinée vers le milieu du récipient en fer. Sur la pierre est posée, la tête en bas, une grande jarre en terre (J) de la forme indiquée par la figure. Cette jarre a été préalablement remplie des petits morceaux d'*a'rar* destinés à être distillés. On pose de grosses pierres sur la partie du récipient en fer (R) qui est encore découverte. Enfin on lute ensemble avec un mortier de terre (α, β, γ, δ) la jarre et les pierres qui recouvrent le récipient (R) ; on obtient ainsi une sorte de cornue. On allume tout autour un grand feu que l'on maintient très vif pendant deux ou trois heures, puis on laisse refroidir. Le bois d'*a'rar* renfermé dans la jarre distille, et par les interstices de la surface (*a-b*) de la pierre, grâce à la pente préalablement ménagée, les produits de distillation coulent dans le récipient (R).

Quand tout est refroidi, il ne reste plus qu'à enlever le lutage, les pierres et la jarre en prenant des précautions pour éviter que des morceaux de terre ou de pierre ne tombent dans le récipient en fer où se trouve le goudron.

Une jarre d'environ 10 litres donne une moyenne minima de 1/2 litre de goudron. Après distillation il reste dans la jarre un résidu d'un noir brillant, ayant l'aspect du charbon de bois, mais sec et sans poussière. Le goudron ainsi obtenu est relativement fluide, d'un beau noir brillant, et présente une bonne odeur caractéristique.

Remarque. — Le passage du goudron de la jarre au récipient de fer sur la surface (*a-b*) de la pierre (P) ne laisse aucune trace quand on ouvre le système.

Ksar es-Souk, le 1er avril 1920.

Capitaine Coursimault.

Bibliographie

Henri Basset. — *Le culte des grottes au Maroc*, un volume *in*-8, 129 pages. Carbonnel, Alger, 1920.

Le culte des grottes est resté très populaire au Maroc. Il ne s'agit pas, en l'espèce, de la seule grotte classique, profonde, avec ses couloirs tortueux, ses stalactites, ses vols d'oiseaux noirs, ses bruits, ses courants d'air, mais aussi de la petite excavation dans une paroi rocheuse, du simple abri-couvert et surtout de la grotte supposée ou imaginaire. La thèse de l'auteur est celle-ci : « Le culte rendu aux grottes est en réalité un culte rendu aux jnoun, c'est-à-dire aux innombrables génies protéiformes qui peuplent l'air, la terre et les eaux nord-africaines, et dans lesquels le Berbère personnifie les forces occultes, les influences bienveillantes ou funestes qu'il sent dominer sa vie.»

L'indigène en général éprouve pour la grotte un sentiment de crainte très marqué et pourtant l'Afrique du Nord fut par excellence un pays de troglodytes : nombre de grottes servent encore d'abris aux bergers et à leurs troupeaux et de magasins à paille. Il faut supposer que ces grottes sont vides d'influences magiques ou bien que la crainte superstitieuse des grottes est un sentiment relativement tard venu. Là où cette crainte existe, on peut l'attribuer *à priori* à certaines puissances qui hantent ces lieux souterrains.

Pour beaucoup, les grottes recèlent d'immenses trésors placés sous la garde des génies. Les tolba du Sous, magiciens d'une renommée bien établie dans toute l'Afrique du Nord, connaissent seuls les incantations qu'il faut prononcer pour entrer en possession de ces richesses inestimables. Ces grottes sont fermées ou imaginaires et les jnoun en sont les gardiens. Mais en cette matière on sent une influence orientale qui s'est exercée, non aux croyances relatives aux trésors cachés, mais plutôt dans les moyens magiques mis en œuvre pour se les procurer et surtout dans les descriptions qui en sont données.

La caverne appartient aux génies, mais le culte dont ils sont l'objet ne comporte-t-il pas d'autres éléments religieux? Certaines grottes sembleraient avoir été consacrées au culte d'une divinité solaire et certaines autres ont été et sont encore le siège de cultes agraires. Le Saturnus africain héritier de Baal Hammon carthaginois, en même temps dieu astral et agraire eut parfois un abri sous roche pour lieu de culte. Toutefois, les cérémonies agraires qui se célèbrent actuellement dans des grottes sont trop intimement

associées au culte des génies pour ne pas croire qu'elles n'en sont pas issues. Le travail mystérieux de la germination du grain ne s'accomplit-il pas au sein de la terre et il est logique que des rites de magie imitative destinés à accélérer ou à favoriser ce travail s'accomplissent sous le sol. Est-ce à dire que les jnoun participent à ce travail? Ce qu'il y a de sûr c'est qu'ils peuvent l'entraver et le Berbère sait que s'il ne prenait pas la précaution de se les concilier il n'aurait pas de récolte.

Ne serait-ce point à ces divinités chtoniennes que s'adressent les questions et les prières dans les grottes oraculaires? Dans certaines cavernes les grottes parlent et l'exemple le plus célèbre est celui de la grotte de Lalla Tagandout des Niknafa que visitèrent Doutté et Westermarck. En plus du pouvoir de révéler l'avenir, les jnoun possèdent celui de guérir les maladies. Les grottes oraculaires sont aussi guérisseuses. Les maladies et plus spécialement la fièvre, l'épilepsie, la folie ne sont-elles pas des maladies de possession? Chasser les génies du corps des malades c'est amener leur guérison et cette expulsion du mal est un des bienfaits les plus importants que le Berbère attend du culte des cavernes.

Par là s'explique la grande popularité des cérémonies dites *asifed* dont j'ai révélé l'existence dans mes *Mots et Choses berbères*. Les explications provisoires que j'en ai données sont reprises et complétées par l'auteur; elles ne sauraient être définitives car nous ne possédons encore de ces pratiques que des informations trop sommaires.

Les grottes n'ont pas seules le privilège de résorber les mauvaises influences, les arbres le possèdent aussi. S'ils ne rendent pas d'oracles, comme dans la Grèce antique, ils sont l'objet du même culte que les grottes et aussi que les sources. Le culte des sources se trouve, en nombre de cas, associé au culte rendu à l'arbre ou à la grotte et parfois aux deux à la fois. Le fait s'observe en particulier dans la grotte de Chamharouj dans le Goundafi à l'entrée de laquelle se trouvent un bassin et un arbre. Conclusion : arbres, grottes et sources ne constituent pas à proprement parler la demeure des génies mais doivent être considérés comme des passages donnant accès dans le monde souterrain où ils vivent. A côté du monde des humains, vit en société organisée le monde des génies. Ceux-ci, quoique infiniment plus puissants que les hommes, ont cependant besoin d'eux. Des rapports de bon voisinage s'établissent entre eux. Ils les taquinent bien un peu, mais moyennant des offrandes de valeur diverse, les jnoun exaucent leurs désirs de progéniture, de richesses, de belles récoltes, de guérison de maladies, d'initiation de métiers, et mieux encore, en tant que protecteurs de canton, ils peuvent leur venir en aide lorsque leur sol est attaqué.

Telles apparaissent pour l'auteur les antiques conceptions des Berbères sur les génies, mais il a soin d'ajouter que, au cours des siècles et peut-être les influences étrangères aidant, des changements ont pu se produire, changements qui ne se sont pas exercés partout avec la même intensité, mais

dans le même sens. « Les génies qui vivaient dans les pays où Rome colonisa, ceux qui virent venir à l'entrée de leurs demeures, non plus le sauvage d'autrefois, mais le Berbère romanisé, formé à la discipline latine, participèrent à l'ordre général, et dans la société bien organisée qu'était l'empire romain, s'organisèrent eux aussi. Les divinités qui sortirent de leur sein eurent pour successeurs, quand les temps furent changés, quand les religions nouvelles, sans les chasser de leurs demeures, leur mirent un masque nouveau, les grands saints de l'Islam, Moulay Abd El Qader el Djilani, Moulay Sliman, après, peut-être, ceux du christianisme. Les autres eurent un sort divers. Ceux dont la personnalité n'était point encore aussi dégagée, ou dont l'habitat était situé dans des régions moins accessibles à la civilisation, devinrent de simples petits saints locaux, au nom étrange, à la vie ignorée, et pour cause, totalement inconnus de l'orthodoxie... D'autres restèrent les vieux génies qu'ils avaient été... Mais si les divinités passent... le culte demeure. »

Tel est l'exposé général que M. H. Basset développe dans son petit livre avec une grande force de raisonnement et de persuasion. Souhaitons que des enquêtes ultérieures et qu'un complément qu'il se doit de nous donner sur le culte des Grottes en Algérie et en Tunisie ne viennent pas contredire dans ses lignes essentielles une théorie originale mais peut-être trop systématique.

E. Laoust.

E. Laoust. — *Cours de Berbère Marocain.* Paris (Challamel), 1921.

Les ouvrages de linguistique berbère concernant le Maroc sont de plus en plus nombreux. Je n'en veux pour preuve que l'abondante bibliographie donnée par M. Laoust lui-même dans son article « Coup d'œil sur les études dialectales berbères au Maroc » paru dans le n° 1 du *Bulletin de l'Institut des Hautes Études Marocaines* (Paris 1920). Ces ouvrages, en général, sont des monographies importantes qui ne sont guère à la portée des débutants; il faut pour les comprendre avoir fait des études... berbères.

M. Laoust a pensé, et nous l'en félicitons tout de suite, à mettre entre les mains de ses élèves, proches ou éloignés, un manuel pratique qui s'intéresse à tout un groupe de dialectes. Il a choisi les dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas, et nous ne saurions trop approuver ce choix en considérant que, de toutes les régions habitées par les Berbères, le Sous et les contrées avoisinantes sont d'une importance remarquable aux points de vue linguistique, ethnographique et même social : les Sousis en effet sont peut-être les plus civilisés des Berbères, ils fournissent en tout cas un contingent considérable qui se répand dans le Maroc, l'Algérie, même l'Europe.

L'auteur du *Cours de Berbère Marocain* nous est connu : ses travaux sur le parler des Ntifa, ses *Mots et Choses berbères...*, en le plaçant au rang des meilleurs berbérisants, lui donnent l'autorité nécessaire pour brosser en quelques chapitres le tableau très net d'un

groupe linguistique. Son cours n'est pas un travail de débutant, c'est un précis; c'est un précis analogue à ceux que seules les sommités de chaque branche des sciences ont le droit de rédiger après des années de recherches. Les savants sémétisants allemands n'ont jamais dédaigné de condenser dans de petits volumes à l'usage des étudiants les résultats définitifs de leurs travaux. En France, on commence à se rendre compte de l'utilité de ces manuels. M Gaudefroy Demombynes a publié il y a quelques années un *Manuel d'arabe marocain*, en collaboration avec M Mercier; ces temps-ci, il nous a donné les *Institutions musulmanes*. Pour le Berbère, nous ne possédions jusqu'ici que le manuel de M. René Basset et quelques traités élémentaires de M. Boulifa. Nous devons nous réjouir de voir M. Laoust suivre la même voie et de vouloir bien se consacrer parfois aux débutants. N'est-il pas d'ailleurs plus difficile ou tout au moins plus délicat de synthétiser en quelques pages toute la science acquise dans une branche que de se livrer à des recherches nouvelles, à l'exploration d'un domaine encore mal connu?

Le Cours de Berbère Marocain de M. Laoust vient à son heure, au moment où les régions berbères jusqu'ici insoumises tombent rapidement une à une sous notre domination. Le remarquable enseignement que M. Laoust a donné à l'École supérieure de Rabat a suffi jusqu'à présent à doter notre corps d'administrateurs, de berbérisants consommés, mais aujourd'hui le nombre va grandissant de ceux qui, officiers, fonctionnaires et colons, éprouvent le besoin impératif d'apprendre le berbère tout de suite et tout seuls.

M. Laoust leur donne un ouvrage très simple, conçu selon la meilleure pédagogie, une pédagogie d'ailleurs qui a fait ses preuves, et cependant très scientifique. Grâce à lui, l'étudiant acquiert non seulement un dialecte ou un groupe de dialectes, mais encore la méthode qui lui permettra de se mettre rapidement au courant de tout autre parler analogue. C'est là, je crois, son mérite essentiel, mérite qui n'apparaît cependant pas tout d'abord.

Ai-je le droit de faire suivre ces louanges méritées de quelques critiques? Puis-je signaler par exemple que, P. 232, § 191, il aurait fallu donner à *ajerraï*, mokhasni la racine arabe *jra*, courir? Est-il légitime de reprocher à l'auteur de n'avoir pas suffisamment signalé, d'une façon générale, les influences arabes nombreuses subies par le vocabulaire? C'est, direz-vous, querelle d'arabisant et de berbérisant qui n'intéresse guère que le petit monde des spécialistes : l'ouvrage de M. Laoust est en effet destiné à des débutants qui n'auront peut-être pas besoin de savoir l'arabe. C'est un point de vue

Au demeurant, le *Cours* de M. Laoust est une synthèse que consulteront avec profit les plus avertis des berbérisants et plus utilement encore ceux qui par goût ou par nécessité abordent l'étude des dialectes chleuhs.

L. BRUNOT.

L'Éditeur Gérant : E. LAROSE.

ANGERS. — IMPRIMERIE [illegible] GAULTIER

HESPÉRIS

TOME I

Année 1921. *3e Trimestre.*

SOMMAIRE

LES SIGNES DE VALIDATION DES CHÉRIFS SAADIENS

Le papier, connu à Fez dès le XIIe siècle, arriva peu à peu à se substituer au parchemin dans les documents (lettres patentes ظهاير, lettres missives بطايق) émanant des souverains du Maroc, et il en résulta, comme dans le monde d'Occident, une modification dans les signes employés pour authentiquer les actes.

Les chancelleries maghrebines, comme celles des rois maures d'Espagne, faisaient usage autrefois, pour les actes sur parchemin, de sceaux suspendus, معلقين *mouallaquin*, par des lacs tout à fait analogues à ceux qui scellaient nos anciennes chartes. Le document était, en outre, validé par une marque graphique. On donnait abusivement à cette marque le nom de signature, خط اليد *khatt el-ied*, bien qu'elle ne fût jamais de la main de l'auteur de l'acte et rarement de celle du rédacteur; c'était à quelque calligraphe habile qu'incombait le soin de l'écrire.

Ce double signe de validation, sceau et marque graphique, était annoncé à la fin du document par la formule suivante :

وجعلنا عليه خط يدنا وعلقنا عليه طبعنا

« Et nous avons apposé sur la présente notre signature et nous y avons suspendu notre sceau. »

C'est en des termes presque identiques qu'est rédigée la clause finale par laquelle Alphonse, roi d'Aragon et comte de Provence (1162-1196), annonce la validation d'un acte par sa signature et son sceau.

Ego Ildefonsus, manu mea signo, confirmo et cereo signo, sigillo meo, signari mando.

L'expression *manu mea*, assimilable à *iedna* de la formule arabe, n'implique nullement, comme le fait observer Giry, que cette souscription soit autographe (1).

Lorsqu'au milieu du XVIe siècle, la dynastie saadienne succéda aux Beni Merin, l'usage des sceaux pendants avait disparu depuis long-

(1) A. Giry, *Manuel de diplomatique*, p. 595.

temps avec celui du parchemin. Quant aux sceaux ou plutôt aux cachets, on n'en rencontre que rarement; ils sont d'ailleurs employés presque toujours à clore la lettre missive et ne sont pas à proprement parler des signes de validation. D'après Ibn Khaldoûn, il était d'usage, dans les chancelleries du Maghreb, de fermer les lettres de la façon suivante : on repliait plusieurs fois sur elle-même la feuille de papier, puis on y pratiquait des incisions pour le passage d'un lacs dont les extrémités rapprochées étaient arrêtées par un sceau en cire.

Fig. 1. Adresse d'une lettre de Moulay Abdallah el-Ghalib.

J'ai observé cette manière de sceller sur un document saadien. C'est une lettre du sultan Moulay Abdallah *el-Ghalib* (1557-1574), adressée à Antoine de Bourbon, roi de Navarre, et datée de la dernière décade de Ramadan 966 [27 juin-6 juillet 1559]; ce document est conservé aux Archives du chapitre d'Angoulême dans un recueil d'autographes intitulé *Cour de Navarre*. On voit, sur le fac-similé que nous

donnons ci-contre (Fig. 1), le sceau circulaire et les deux incisions par où passait le lacs. L'adresse a été écrite de manière à entourer l'empreinte sur trois côtés.

Avant d'aborder la description des signes de validation employés par les sultans saadiens, il est à peine besoin de faire remarquer qu'il est un signe dont ils n'ont jamais fait usage, pas plus, d'ailleurs, que les souverains des autres dynasties du Maghreb : je veux parler de la signature personnelle. Il y a cependant un sultan saadien qui fait exception à cette règle. Moulay Abd el-Malek (1576-1578), possédant l'italien et l'espagnol, a signé de sa propre main et dans notre écriture européenne les lettres rédigées par ses secrétaires dans l'une ou dans l'autre de ces deux langues. Nous connaissons actuellement trois documents portant la signature autographe de ce sultan, et où l'écriture comme le parafe sont aussi semblables que peuvent l'être les signatures d'un même personnage.

Le premier en date de ces documents, dont nous donnons ci-dessous la signature en fac-similé (Fig. 2), est une lettre en italien adressée d'Alger à Charles IX et portant la date du 25 mai 1574. A cette époque, Moulay Abd el-Malek n'était encore que prétendant, bien que sa signature soit précédée de la mention : El Re de Fes (1).

Fig. 2. Fac-similé de la signature autographe de Moulay Abd el-Malek.

Le second document (2), daté de Merrakech, 19 novembre 1576, est également en italien; il est adressé aux consuls de la ville de Marseille.

Le troisième document, rédigé en espagnol et adressé au roi d'Espagne Philippe II, porte la date du 16 avril 1577; c'est un mémoire au sujet d'un projet de traité entre le Roi Catholique et Moulay Abd el-Malek (3).

(1) Bibliothèque Nationale. — *Fonds français*. — *Nouvelles acquisitions*. Ms 5178, f. 57.

(2) Archives de la Chambre de Commerce de Marseille.

(3) British Museum. — *Add. Mss.* 28359, f. 324.

Les chancelleries saadiennes ont généralement fait usage, pour authentiquer les actes, de trois signes de validation différents, que nous allons examiner successivement.

I. — Validation par la formule de corroboration.

On rencontre des documents saadiens qui sont authentiqués par une marque graphique, improprement regardée comme une signature, et qui n'est autre que la formule de corroboration elle-même; elle est généralement libellée de la façon suivante :

صحيح ذلك *Sahiha daleka*

ou : صح هذا *Sahha hada*

c'est-à-dire : « Ceci est la vérité. »

Le fac-similé ci-contre (Pl. I) fait voir ce mode de validation. Le document ainsi authentiqué est une lettre missive de Moulay Ahmed *el-Mansour* (1578-1603), adressée au roi d'Espagne Philippe II, à la date du 6 Dou el-Kada 1003 [13 juillet 1595] (1). La formule de corroboration, écrite en gros caractères بالقلم الغليظ dans ce genre d'écriture appelé le *tsoulouts* الثلث, se lit en bas et à gauche de la lettre; elle est suivie de l'*intaha*.

L'intaha انتهى, sur lequel les grammaires et les manuels ne disent rien, à ma connaissance, correspond dans l'écriture arabe au point final; il est représenté par le sigle ـهى, formé du caractère *ha* suivi d'un *ya merdoud*, c'est-à-dire d'un *ya* dont l'appendice final est renvoyé à droite. Ces deux lettres sont celles qui terminent le verbe انتهى, 8e forme du verbe نهى, signifiant : « C'est fini ». Les légères variantes que pouvait présenter le tracé de l'intaha en faisaient une marque personnelle analogue à un parafe et contribuaient à la validation. On comprend, d'ailleurs, l'utilité d'un pareil signe dans une langue dépourvue de ponctuation. Lorsque plusieurs témoins ou garants intervenaient dans un acte, l'intaha séparait chacun des noms écrits en bas du document.

Cette marque, *qua finitur oratio et dictantis intentio*, correspond très exactement à ce signe que les *dictatores* avaient appelé *periodus* et qu'ils plaçaient à la fin des souscriptions (2).

(1) Archivo general de Simancas. — [illegible]. — Legajo [illegible].

(2) Cf. Giry, *op. cit.*, p. 597.

صلى الله على سيدنا محمد [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

وكتب في سادس ذي قعدة الحرام من عام ثلاثة وألف

صحيح ذلك

Lettre de Moulay Ahmed el Mansour à Philippe II
(6 Dou el Kada 1003 : 13 juillet 1595).

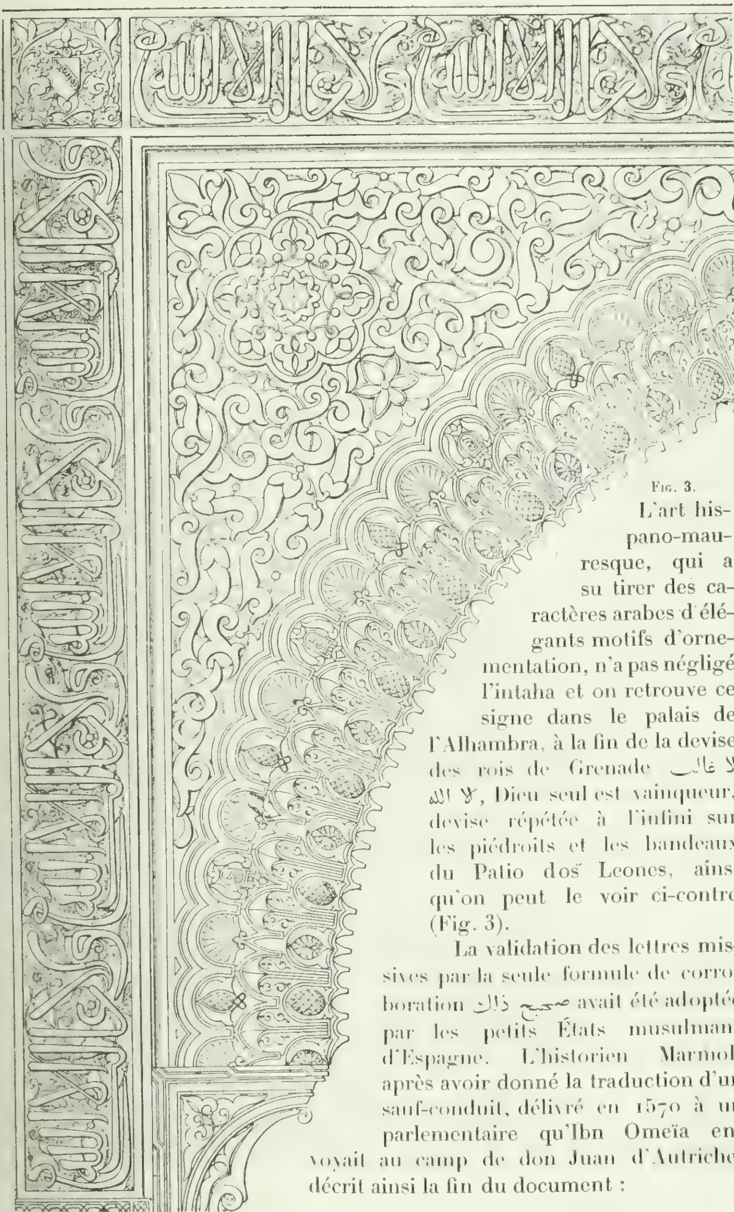


Fig. 3.

L'art hispano-mauresque, qui a su tirer des caractères arabes d'élégants motifs d'ornementation, n'a pas négligé l'intaha et on retrouve ce signe dans le palais de l'Alhambra, à la fin de la devise des rois de Grenade لا غالب الا الله, Dieu seul est vainqueur, devise répétée à l'infini sur les piédroits et les bandeaux du Patio dos Leones, ainsi qu'on peut le voir ci-contre (Fig. 3).

La validation des lettres missives par la seule formule de corroboration صحيح ذلك avait été adoptée par les petits États musulmans d'Espagne. L'historien Marmol, après avoir donné la traduction d'un sauf-conduit, délivré en 1570 à un parlementaire qu'Ibn Omeïa envoyait au camp de don Juan d'Autriche, décrit ainsi la fin du document :

Y a la mano yzquierda, debaxo de los renglones, estavan unas letras grandes que parecian de su mano, que dezian : « Esto es verdad », ymitando a los reyes moros de Africa, que no acostumbran firmar sus nombres, si no por aquellas palabras, por mas grandeza (1).

« A gauche et au-dessous des lignes, il y avait de grands caractères qui paraissaient être de la main du Roi et qui signifiaient : « Ceci est la vérité », à l'imitation des rois maures d'Afrique, qui ont coutume de ne pas signer de leurs noms, mais de ces mots-là pour affirmer leur prééminence. »

Cette description de Marmol s'appliquerait très exactement à la lettre de Moulay Ahmed *el-Mansour* (V. Pl. I). Mais l'historien espagnol commet deux légères erreurs, l'une de paléographie arabe, en supposant que la formule صحيح ذلك est autographe, l'autre d'interprétation, en donnant à cette absence de signature personnelle un sens que ce mode de souscription ne comporte en aucune façon. Cette seconde erreur peut s'expliquer par le fait qu'avant le XIVe siècle, beaucoup d'actes royaux étaient en Europe dépourvus de toute signature et que celle-ci passait même pour affaiblir la majesté du nom royal (2). Quoiqu'il en soit, on aurait jugé offensantes pour la cour d'Espagne les lettres non signées émanant de souverains maures. On a même été jusqu'à prétendre que les Rois Catholiques avaient adopté la signature *Yo el Rey*, en manière de réplique. Il semble beaucoup plus vraisemblable de voir dans cette formule le début d'une ancienne souscription à la première personne.

II. — Validation par seing manuel.

La validation par la formule de corroboration, sans plus, a été peu pratiquée par les Saadiens et je ne l'ai rencontrée telle que rarement sur les documents qui me sont passés par les mains. Leur chancellerie a fait surtout usage, pour authentiquer les actes, d'un seing manuel appelé aalama علامة. Ce signe de validation était employé bien avant eux, et les sultans mérinides notamment, dont le sens artistique était si prononcé, devaient avoir un seing manuel d'un agréable dessin. Mais mes recherches de documents historiques dans les divers dépôts d'archives n'ont pas porté sur cette dynastie. Devant me limiter dans le temps, je n'ai pas fait remonter mes investigations au-delà de 1530; les quelques pièces que j'ai pu trouver datent donc

(1) *Rebellion y castigo de los Moriscos del reyno de Granada*, Lib. VI, cap. 31, f. 158.

(2) Cf. Giry, *op. cit.*, p. 771.

Seing manuel de l'Ahmed [illegible]
Lettre adressée au Conseil [illegible] Avril 15[illegible].

Seing manuel de [illegible] Hassoun
Lettre adressée à Charles-Quint, le 3 Février 154[illegible].

Seing manuel de Moulay [illegible]
Lettre adressée au duc de [illegible] Juillet [illegible]

des Beni Ouattass, et à cette époque l'art mérinide était en décadence. A titre de spécimen, je donne Pl. II trois aalama qui, à n'en pas douter, d'après la forme lâchée de leur dessin, sont autographes; ils émanent d'Ahmed *el-Ouattassi*, d'Abou Hassoûn, « le roi de Velez » des historiens chrétiens, et de Moulay Amar, roi de Debdou.

Puisque l'aalama, ainsi que nous l'avons dit, fut en usage de tout temps, au moins dans les chancelleries du Maghreb, on peut s'en rapporter pour sa description aux indications que donne l'historien Ibn Khaldoûn. « Quelquefois, dit-il, on trace au commencement ou à la fin du document, en guise de sceau, une phrase renfermant, soit des louanges à Dieu, soit une formule de glorification, et dans laquelle on introduit le nom du sultan, de l'émir ou de l'individu, quel qu'il soit, qui a écrit la lettre. Parfois aussi, on se contente d'y inscrire une épithète qui puisse servir à le désigner. Ce monogramme indique que l'écrit est authentique et valide. Dans le langage administratif وب المتعرف, il se nomme *aalama* علامة, mais on l'appelle aussi خاتم *khatem*, parce qu'on l'assimile à l'empreinte laissée par le cachet que l'on porte au doigt (1). » Ajoutons qu'en dehors du « langage administratif », on appelle communément le seing manuel *khenfousa* خنفسة. Ce nom est celui d'un scarabée noir, dont la marche sur le sable laisse des traces enchevêtrées, qu'on a rapprochées du dessin compliqué des seings manuels.

Ibn Khaldoûn était d'autant plus qualifié pour décrire l'aalama qu'il avait lui-même rempli à Tunis, auprès du sultan hafside Abou Ishac, les fonctions de secrétaire du sceau, c'est-à-dire d'écrivain de l'aalama. Il nous explique, dans son autobiographie, en quoi consistait la charge qui lui avait été confiée. « Dès lors, nous dit-il, j'écrivis l'aalama, au nom du sultan, et cela consistait à tracer en gros caractères, sur les décrets et sur les lettres impériales, la formule de la hamdala entre la besmala et la suite du texte (2). »

Ce passage de l'autobiographie est en léger désaccord avec la description de l'aalama donnée par Ibn Khaldoûn dans ses *Prolégomènes* et que nous avons citée plus haut. Ici, il n'est plus question du nom du souverain, qui devait figurer entre les caractères de la hamdala ou de la besmala. On peut néanmoins retenir de ces explications que l'aalama en usage chez les Hafsides était une formule pieuse, écrite en gros caractères, et que cette formule était généralement la hamdala.

(1) *Prolégomènes*, Trad. de Slane, IIe Part. p. 61.

(2) *Autobiographie*, Trad. de Slane, p. XXXI.

Ce fut également cette invocation que les Saadiens adoptèrent comme seing manuel et dont ils firent en quelque sorte l'emblème de leur dynastie. Les hamdala saadiennes sont remarquables par l'ampleur de leur dessin; il en est qui débordent sur la marge, occupant toute la largeur de la feuille de papier. Tracées, comme au temps d'Ibn Khaldoûn, en gros caractères, elles rappellent un peu la *toghra* طغرة en usage chez les Turcs et les Persans.

Avant d'aborder le déchiffrement de ce monogramme, il n'est pas superflu d'établir qu'il constituait bien pour les Chérifs saadiens leur signe de validation. La preuve nous en sera fournie par deux documents. Le premier est une lettre du sultan Moulay Zidân, adressée aux États-Généraux des Provinces-Unies et portant la date du 24 Choual 1025 [4 novembre 1616]. Le Chérif y dénonce son agent, le juif Samuel Pallache, coupable d'avoir contrefait l'aalama impérial, et il s'exprime ainsi :

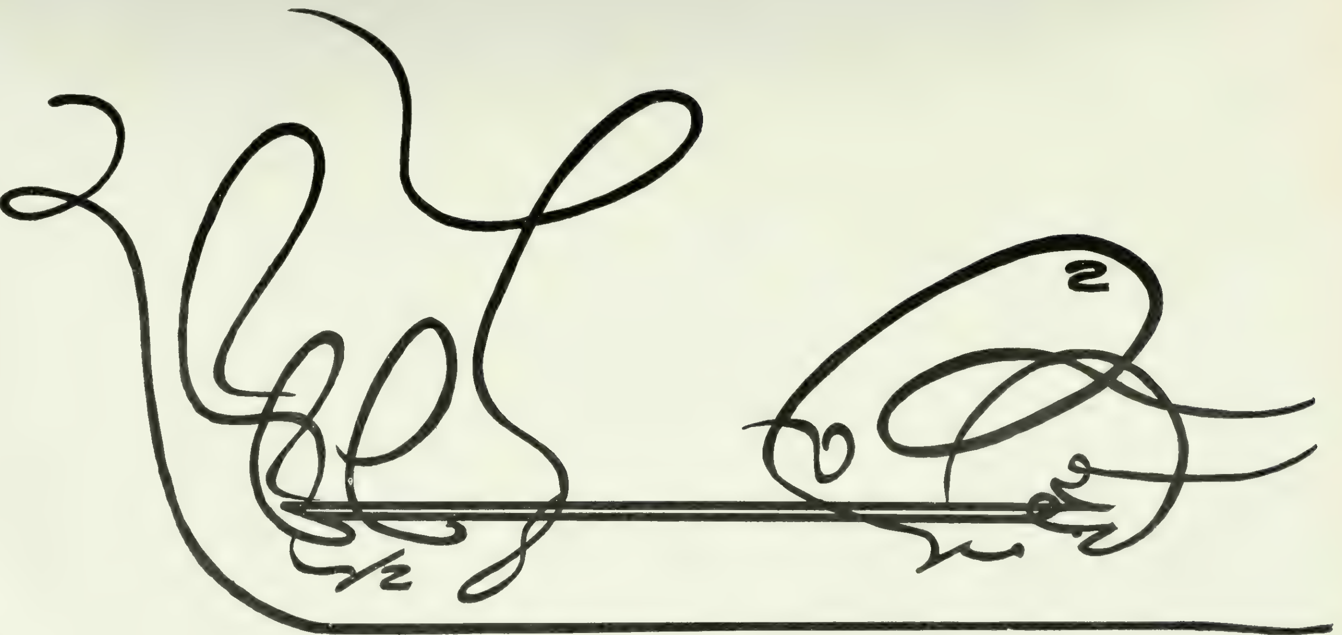
مما نعرفكم ان الذمي بليش قد استعمل علامتنا في براءتين وقعتا بايدينا هنا ولما اتصلنا بالبراءتين وعلمنا خيانته خشينا ان يكون استعمل ايضًا علامتنا في كتب هنالك ببلادكم ولاجل ذالك عرفناكم امعنوا النظر فيما عسى ان يستظهر هنالك علامتنا وتميزوا بين علامتنا التي هي علمنا وما هو مستعمل عليها

« Nous vous prévenons, en outre, que le juif Pallache s'est servi de notre aalama dans deux lettres tombées ici même entre nos mains; par ces deux lettres nous avons connu son imposture. Nous avons lieu de craindre qu'il en ait fait de même avec notre aalama dans les lettres adressées d'ici à votre pays. C'est pourquoi nous vous en avertissons, afin de vous mettre en garde contre les écrits qui seraient arrivés de notre pays revêtus de notre aalama et pour que vous examiniez si notre seing est authentique ou contrefait (1). »

Le second document est la ratification du traité passé le 24 décembre 1610 entre Moulay Zidân et les États-Généraux des Provinces-Unies, ratification qui fut signée à Merrakech, le 24 Moharrem 1020 [8 avril 1611]. Cet acte est rédigé en français sur papier Japon de grand format (1 m. 95 × 0 m. 37); il est validé par le monogramme saadien, placé en tête du document. La clause finale mentionne cette validation dans les termes suivants :

« En tesmoing de quoy, avons en ceste presente appozé nostre seing manuel en ceste nostre emperière mayson de Marrocques (2). »

(1) H. de Castries, *Les Sources inédites* [illegible] t. II, pp. 714-721.
de l'*Histoire du Maroc*, 1re série, Pays-Bas [illegible] *Ibidem*, t. I, pp. 643-644.



Seing manuel figurant sur une lettre
de Moulay Ahmed el-Mansour à Élisabeth d'Angleterre
(19 Chaban 998 — 22 juin 1590).

Il est donc bien établi que les caractères tracés en tête des documents émanant de la chancellerie saadienne constituaient un aalama, mot que l'on traduisait à l'époque en français par : seing manuel. Le déchiffrement va nous apprendre que ces caractères sont bien une hamdala.

Déchiffrement du seing manuel de la dynastie saadienne.

Il est malaisé de retrouver dans l'aalama des Saadiens la formule de la hamdala, par suite de l'enchevêtrement des caractères. Ceux-ci sont liés entre eux d'une façon arbitraire, de manière à faire de chaque mot un monogramme. Et par là, il est permis de classer la hamdala saadienne parmi les invocations monogrammatiques, c'est-à-dire parmi les marques graphiques qui, faites de monogrammes, servent à la fois d'invocation et de signe de validation. Il était, d'ailleurs, naturel de réunir dans une seule figure deux éléments du protocole, qui devaient, dans la généralité des cas, se trouver en tête des lettres missives.

Le déchiffrement de la hamdala des Saadiens m'a retenu longtemps. Chaque fois qu'il m'arrivait de découvrir dans un dépôt d'archives de nouveaux documents revêtus du signe hiéroglyphique, le problème se posait devant moi d'une façon plus pressante, et, pour m'aider à le résoudre, je faisais appel à des lettrés arabes pleins d'expérience ou à des orientalistes très avertis. Je leur exprime ici à nouveau ma reconnaissance pour leur extrême obligeance à me répondre; mais ils me laissaient entendre que des recherches dans cette voie avaient peu de chance d'aboutir. Qu'on en juge plutôt par quelques unes de leurs appréciations :

« Il est à peu près impossible de lire le signe de validation des lettres saadiennes; c'est un signe secret que les seuls initiés peuvent connaître (1). »

« Le signe de validation des Saadiens est indéchiffrable pour nous (2). »

« Quant au chiffre de validation des Saadiens, je n'ai trouvé personne jusqu'à présent qui puisse le déchiffrer (3). »

« Quant à l'aalama des Saadiens, c'est un de ces sigles si fréquents, dont la lecture, à moins qu'on n'en possède la clé, exige de patientes recherches. Je préfère vous avouer mon ignorance (4). »

(1) Lettre de Mhammed ben-Rahal, du 10 décembre 1906.

(2) Lettre de M. Alfred Bel, Directeur de la medersa de Tlemcen, du 24 septembre 1910.

(3) Lettre du capitaine Simon, Casablanca, 16 novembre 1911.

(4) Lettre de M. Van Berchem, du 22 mars 1912.

« Il est impossible de reconnaître dans ce paraphe aucune lettre de l'alphabet. On se trouve en présence d'un simple griffonnage, caractère commun du reste à presque tous les parafes arabes ou d'autre origine (1). »

Etc., etc., etc.

Cependant, fort des explications que donnait Ibn Khaldoûn au sujet de l'aalama, j'inclinais à voir une invocation dans cet enchevêtrement bizarre de caractères, et ce qui confirmait mon opinion, c'est que plusieurs documents revêtus de l'aalama ne débutaient pas par une formule pieuse. J'étais effectivement sur la bonne voie, mais il restait à reconnaître cette invocation. Était-ce la hamdala? Était-ce la besmala? Était-ce une combinaison de ces deux formules, comme le supposait M. l'interprète Trenga? Fallait-il y chercher un nom de souverain, comme dans les seings manuels décrits par Ibn Khaldoûn dans ses *Prolégomènes*? Autant d'hypothèses à examiner. *A priori*, j'éliminais la dernière, car, l'aalama saadien étant toujours identique, les noms différents des souverains ne pouvaient pas y figurer; mais je n'avançais pas davantage dans la voie du déchiffrement. J'allais donc abandonner mes recherches, me résignant à voir ce seing manuel augmenter le nombre des monogrammes qui sont restés à l'état d'énigmes, quand, au mois d'avril 1919, sans avoir fait autre chose que de regarder l'aalama une fois de plus, son déchiffrement m'est apparu d'une façon si nette et si évidente que je crois que ma lecture ne saurait être contestée. La conclusion de cette découverte spontanée est que le seing manuel des Saadiens n'est autre que la hamdala, l'invocation دُعاء la plus répandue dans le monde islamique et dont la formule est :

الحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ

El-hamdou lillahi ouahdaho!

La louange à Dieu seulement!

Cette invocation est souvent rendue par la formule :

« Louange au Dieu unique! »

Le savant orientaliste Bresnier a contribué, je crois, à accréditer cette traduction, qu'il a cherché à justifier par les considérations grammaticales suivantes (2). Le latin seul, avec ses flexions casuelles, permettant de donner un calque exact de la phrase arabe, Bresnier commence par traduire la hamdala dans cette langue et il obtient :

(1) Note rédigée à Fez, à la demande de M. de Saint-Aulaire, en 1904.

(2) Bresnier, *Chrestomathie arabe*, pp. 41-42

Laus Deo unitatem ejus!

Puis, il explique qu'il y a ellipse d'une préposition et que le mot وَحْدَهُ correspondant à *unitatem* est précisément mis au cas direct pour indiquer cette suppression. La préposition rétablie, la phrase arabe serait :

الحمد لله بِ وَحْدِهِ

soit en latin : *Laus Deo in unitate ejus!*
ou : *Laus Deo propter unitatem ejus!*

Mais ce raisonnement vaut pour la genèse de l'adverbe arabe, d'où découle la règle que Bresnier lui-même formule dans sa grammaire dans les termes suivants : « Le nom ou l'adjectif exprimant l'idée adverbiale se met au cas direct ou se construit au cas indirect avec une préposition (1). » Il semble inutile de remonter jusqu'à cette genèse du terme circonstanciel d'état, du حال, pour traduire وَحْدَهُ et il suffit de considérer ce mot au cas direct comme un simple adverbe avec suffixe pronominal (2).

C'est évidemment ce suffixe donnant au mot la forme déterminée qui aura induit en erreur le savant grammairien. Mais cette forme déterminée n'est qu'apparente et, d'après Ibn Malek, l'auteur de l'Alfiya (3), ce suffixe pronominal ne saurait influer sur le sens; il ne doit pas être traduit. Ibn Malek cite comme exemple de l'emploi du qualificatif circonstanciel d'état la phrase :

وَحْدَكَ اجْتَهِدْ

« Seul, applique-toi. »

Tous les commentateurs de l'Alfiya admettent que dans cet exemple وحدك est l'équivalent de منفردًا

Ce fut le sultan Yacoub el-Mansour (1185-1199) qui, le premier, écrivit de sa main la hamdala en tête de ses lettres. L'usage s'en répandit rapidement dans son immense empire, qui s'étendait des Pyrénées à l'Égypte, et de là dans tous les pays de l'Islam. Aujourd'hui, c'est presque par un réflexe que les musulmans commencent par cette invocation l'écrit le plus insignifiant.

(1) Bresnier, *Cours de langue arabe*, p. 419.

(2) Caspari, *Grammaire arabe*, p. 223.

(3) Cf. *Alfiya*, vers 336.

Ces explications données sur l'interprétation de la hamdala, nous revenons au problème du déchiffrement. Il sera résolu, si nous arrivons à retrouver dans l'aalama les trois mots de cette invocation :

1° الحمد — 2° لله — 3° وحده

Observons préalablement qu'il ne peut y avoir monogramme dans l'écriture arabe qu'autant que l'on s'affranchit de la règle graphique qui empêche la liaison de certaines lettres.

Afin de rendre plus claires les explications qui vont suivre, j'ai choisi un aalama saadien de grandes dimensions, n'ayant aucune ornementation et presque pas de traits parasites. Il figure sur une lettre adressée par le sultan Moulay Ahmed *el-Mansour* (1578-1603) à la reine Elisabeth d'Angleterre, en date du 19 Chaban 998 [22 juin 1590]. Ce document est conservé au *Record Office;* mais, en raison de son format anormal, il a été coupé en deux parties, qui ont été placées arbitrairement dans le deuxième volume des *Royal Letters.* L'une des parties, qui est précisément celle dont nous donnons un fac-similé (V. Pl. III), ne contient que les seings manuels et les invocations (1); elle porte le numéro 12, tandis que le corps de la lettre, formant l'autre partie, est classé sous le numéro 21.

Le premier mot de l'invocation الحمد a été écrit de la façon suivante : l'*alif* et le *lam* réunis en un seul caractère se développent suivant une courbe de gauche à droite et s'attachent au *hha* qui a sa forme régulière; ce dernier se lie au *mim*, dont la panse est nettement indiquée, par une ligature remontant obliquement vers la gauche; le *mim* s'unit au *dal* par une ligature horizontale très allon-



Fig. 4.

gée, dont la dimension est généralement en rapport avec la longueur des lignes du document, mais qui parfois, comme nous l'avons dit, occupe la feuille de papier dans toute sa largeur. Quant au *dal*, sa forme est très caractéristique et nous la retrouverons dans le dal du troisième monogramme وحده. Ce caractère commence par un crochet

(1) Les invocations placées au-dessus de l'aalama n'ont pas été reproduites sur le fac-similé en raison des dimensions de la Planche.

866

Sauf-conduit donné par Moulay Abdallah el-Ghalib à Robert B[illegible].
Avril 1561

au-dessous de la ligature, puis il remonte en arc de cercle très au-dessus de cette ligature et se termine par une large boucle (Fig. 4).

Le second mot de la hamdala لله est écrit d'une façon très fantaisiste, et pour le déchiffrer il faut imprimer au papier une rotation de 90° de gauche à droite. On restitue alors les deux *lam*, que l'écrivain de l'aalama a fait se croiser avec une boucle comme dans le *lam-alif*. A la partie supérieure du second *lam* s'attache un *ha* en forme de huit. La figure ci-après permet de se rendre compte des déformations qui sont arrivées successivement à donner à ce mot l'aspect que nous lui voyons (Fig. 5, 6, 7 et 8).

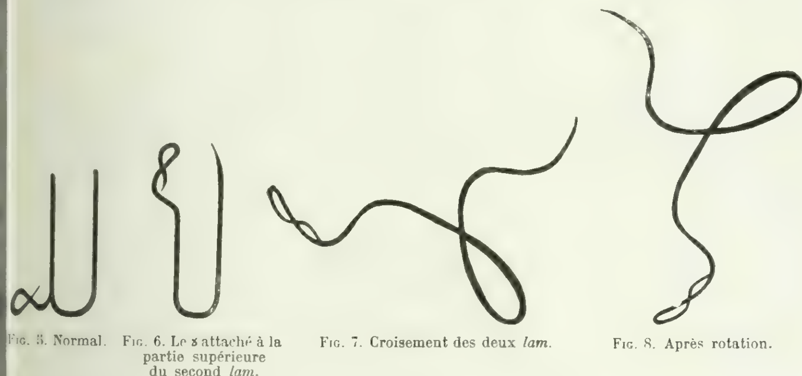


Fig. 5. Normal. Fig. 6. Le ه attaché à la partie supérieure du second *lam*. Fig. 7. Croisement des deux *lam*. Fig. 8. Après rotation.

Le troisième mot de la hamdala وحده forme un groupe, dont la figure se rapproche beaucoup de celle du premier mot de cette invocation الحمد, à cause des deux caractères *hha* et *dal* qu'on y trouve et qui sont traités de la même manière. Le *ouaou* est joint au *hha*, lequel, passant dans la panse du *mim* de الحمد, vient s'unir au *dal* par une liga-

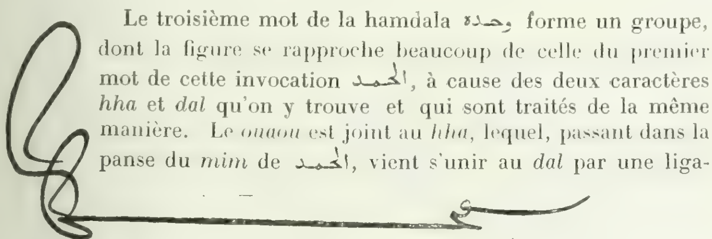
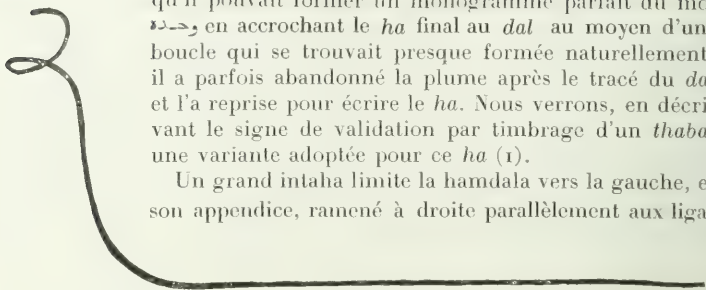


Fig. 9.

ture horizontale parallèle à celle qui relie le *mim* au *dal* dans le mot précédent; elle la dépasse un peu vers la gauche et se termine par un *dal* d'un dessin identique au *dal* de الحمد. Restait le *ha* final qui, pour le mouvement et la forme, ressemble beaucoup aux deux *dal* qu'il surplombe (Fig. 9). L'écrivain de l'aalama ne s'est pas toujours aperçu



qu'il pouvait former un monogramme parfait du mot وحده en accrochant le *ha* final au *dal* au moyen d'une boucle qui se trouvait presque formée naturellement; il a parfois abandonné la plume après le tracé du *dal* et l'a reprise pour écrire le *ha*. Nous verrons, en décrivant le signe de validation par timbrage d'un *thaba*, une variante adoptée pour ce *ha* (1).

Un grand intaha limite la hamdala vers la gauche, et son appendice, ramené à droite parallèlement aux ligatures allongées des deux *ha*, sert de base à l'aalama (Fig. 10).

Fig. 10.

Le déchiffrement des trois mots formant la hamdala ne saurait être mis en doute, mais il y a encore dans l'aalama un dernier élément monogrammatique dont la lecture reste un problème non résolu (V. Fig. 11).

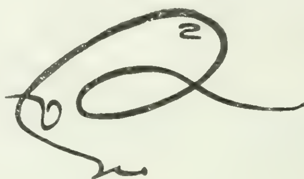
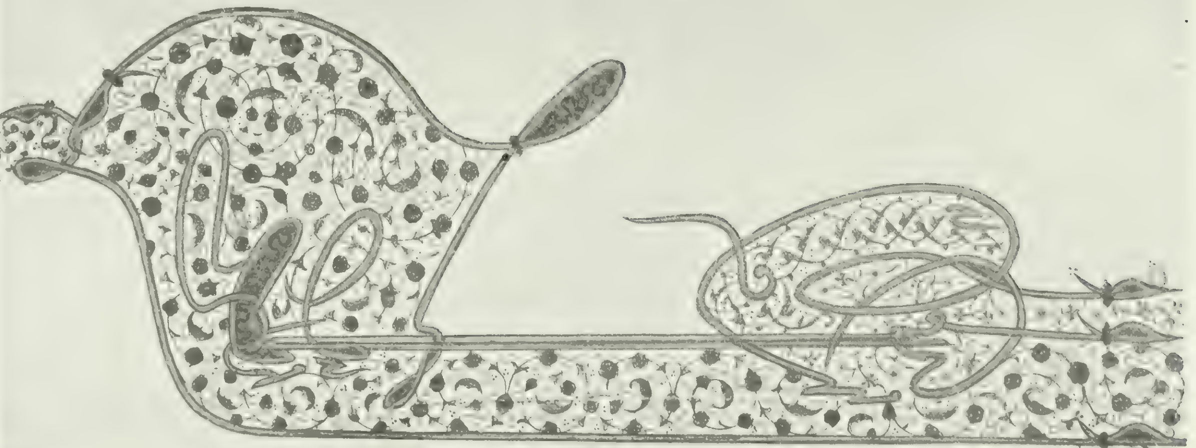


Fig. 11.

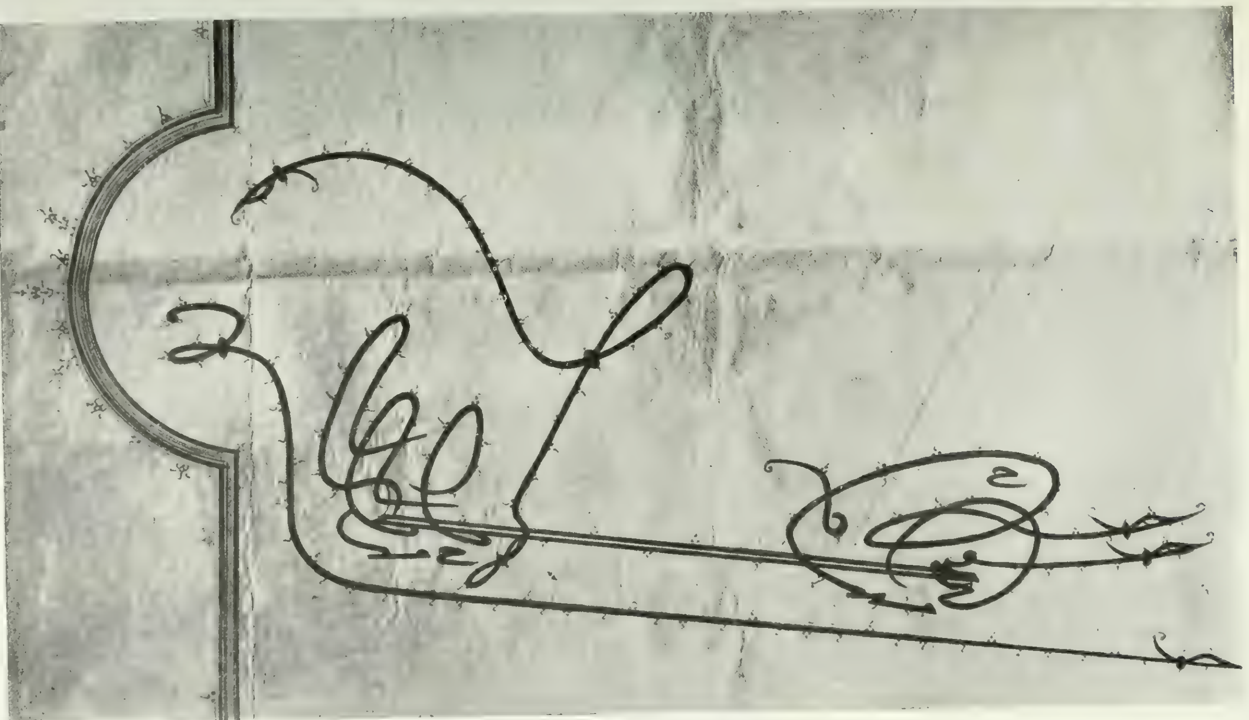
A priori, en se référant à la description d'Ibn Khaldoûn, on serait porté à y chercher un nom de souverain, mais, comme nous l'avons déjà fait observer, cette hypothèse est à exclure, puisque ce monogramme se retrouve identique dans tous les seings manuels des différents sultans saadiens. Voici, pour ce groupe de caractères qui résiste au déchiffrement, la solution que je propose comme la plus vraisemblable. La hamdala saadienne n'a été composée dans son dessin définitif, celui que nous venons de décrire, qu'après des modifications successives que nous pouvons suivre dans les documents. Il est manifeste que le mot الله ne se voit, ni avec la forme, ni à la place que nous lui connaissons, dans quelques seings manuels des premiers Saadiens, et que, si ces seings manuels sont bien constitués par une hamdala, ce mot doit être recherché ailleurs. Or, dans une lettre de

(1) V. *infra*, p. 247, Fig. 13.

هو الغني المعين



'Alama saadien figurant sur une lettre de Moulay Zidân à Philippe III
1er Rbia II 1017 (15 juillet 1608)



Seing manuel figurant sur la ratification par Moulay Zidân du traité passé, le 24 Décembre 1610, avec les Provinces-Unies.

Moulay Abdallah *el-Ghalib*, on remarque, en bas de l'aalama et à droite (V. Pl. IV), des caractères où l'on peut reconnaître le mot الله, le *ha* final présentant un grand développement. Ceci posé, il arriva dans la suite que les écrivains de l'aalama, calligraphes beaucoup plus que lettrés, ayant perdu toute notion sur l'origine et la signification de l'aalama, ont reproduit l'ancien monogramme لله, alors qu'il avait été remplacé par un autre, d'après une nouvelle disposition. Si l'on admet cette hypothèse, le mot لله se trouverait répété deux fois dans l'aalama.

C'est en quelque sorte le schéma du seing manuel des Saadiens dont nous venons de donner le déchiffrement. Les calligraphes arabes, sans modifier la disposition générale des monogrammes et l'entrelacement des caractères, ont agrémenté ce signe de validation de tous les motifs décoratifs de l'art hispano-mauresque, et, par des ligatures abusives, sont arrivés à en rendre la lecture encore plus difficile. C'est ainsi que la ligature qui unit le *mim* au *dal* dans le mot الحمد a été prolongée au delà du *dal*, pour être de longueur égale à celle qui lie le *hha* et le *dal* dans le mot وحده. Nous donnons (Pl. V et VI) des reproductions de quelques-uns de ces seings manuels enluminés par des calligraphes.

On voit, Pl. V, le seing manuel d'une lettre adressée par Moulay Zidân (1608-1627) au roi d'Espagne Philippe III, à la date du 1er Rbia II 1017 [15 juillet 1608]. Bien que la hamdala soit reproduite en noir, on peut se rendre compte de sa disposition artistique : un rinceau floral circule sur le fond des monogrammes, dont les traits extérieurs ont été pris comme cadre. On remarquera également l'ornement, en forme de bec de canard [ornement], que le calligraphe a dessiné à l'extrémité de certains caractères.

Le second seing manuel, que nous reproduisons également en noir, Pl. VI, figure sur la ratification du traité passé entre Moulay Zidân et les États Généraux des Provinces-Unies; il avait été signé à La Haye, le 24 décembre 1610, par les plénipotentiaires des deux pays et il fut ratifié à Merrakech, le 24 Moharrem 1020 [8 avril 1611]. Ce document, dont nous rappelons (1) les dimensions (1,95×0,37), est rédigé en langue française. La ligne marginale que l'on voit à gauche est formée d'un double filet [illegible] deux traits en [illegible] d'un filet extérieur orné de mouchetures de diverses couleurs. Cette ligne marginale est incurvée en arc de cercle à hauteur du signe de validation, pour permettre à ce signe d'avoir tout son développement. Le

(1) V. *supra*, p. 238.

seing manuel tracé en or est également orné de mouchetures de couleurs. On retrouve aux extrémités des monogrammes les ornements en bec de canard dont nous avons parlé tout à l'heure.

La hamdala des Chérifs saadiens ne servit pas seulement à authentiquer leurs écrits; elle devint la marque distinctive et héréditaire de leur dynastie; on la grava sur le bronze des canons (1) et sur les pièces de monnaie; elle forma le type des *thaba* dont par la suite ils timbrèrent leurs actes (2); elle fut répétée à profusion dans leurs palais, sur les revêtements en plâtre comme sur les lambris de céramique. Elle constituait pour eux de véritables armoiries, et cela apparaît clairement sur une grande vue de Merrakech faite en 1641 par le peintre hollandais Adrian Matham, qui accompagnait l'ambassadeur des Provinces-Unies, Antoine de Liedekerke. L'artiste a intitulé son œuvre *Palatium magni regis Maroci*, titre qui se lit sur une banderole placée au haut du dessin. Matham a, en outre, figuré à droite et à gauche deux médaillons avec les portraits du sultan et de l'ambassadeur; enfin, aux deux angles supérieurs du dessin et du même côté que chacun des portraits, il a représenté un écu; sur celui de droite, près du médaillon de l'ambassadeur, sont figurées les armes de Liedekerke, tandis que, sur celui de gauche on voit la hamdala saadienne (Pl. VIII).

Il ne semble pas que, comme seing manuel, les Chérifs saadiens aient fait usage d'une autre formule que de la hamdala. Nous ne connaissons qu'une exception : elle est le fait de ce prince très cultivé qui n'avait pas comme ses coreligionnaires la pieuse horreur des innovations, de ce sultan Moulay Abd el-Malek que nous avons déjà cité comme sachant signer son nom de notre écriture. Il réservait cette signature autographe pour sa correspondance avec les princes chrétiens, rédigée en espagnol ou en italien, mais, dans les lettres écrites en arabe, il faisait usage, en dehors de la hamdala, de l'invocation suivante : توكّلت على خالقي

« Je me confie en mon créateur. »

Cette formule, traitée en monogramme, donnait le dessin ci-dessous (Fig. 12) :

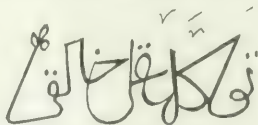


Fig. 12.

(1) V. Pl. VII le fac-similé de l'estampage d'un calque pris sur le canon d'une batterie de Tanger.

(2) V. ci-contre, p. 247.



ʿAlâma saadien figurant sur un canon à Tanger.
(Date erronée : lire 1035 au lieu de 1305)



Titre de la vue de Merrakech d'Adrian Matham (partie gauche)



Titre de la vue de Merrakech d'Adrian Matham (partie droite)

III. — Validation par timbre humide.

Concurremment avec le seing manuel, la chancellerie saadienne a fait usage, comme signe de validation, d'une empreinte en noir obtenue par un timbre humide, auquel nous nous refusons de donner le nom de sceau ou de cachet. La matrice avec laquelle se faisait ce timbrage s'appelle en arabe *thaba* طابع, et ce même mot désigne aussi l'empreinte obtenue; car la terminologie arabe n'est pas plus précise en cette matière que celle des autres langues. Le thaba, par ses grandes dimensions, se distingue de la bague sigillaire (*annulus signatorius*) appelée en arabe *khatem* خاتم. Les Saadiens semblent n'avoir fait usage de cette dernière que très rarement, et seulement pour obtenir des empreintes en cire; elle eût été, d'ailleurs, tout à fait impropre comme timbre humide. Dans les derniers temps de la dynastie saadienne, le thaba arriva à se substituer au seing manuel, et c'est lui qui finit par remplacer la majestueuse hamdala de Moulay Ahmed *el-Mansour*.

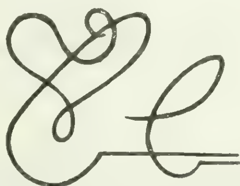


Fig. 13. Le *ha* de *ouahdahou* en porte d'agrafe.

Il y aurait toute une étude à faire sur les thaba des Saadiens, mais elle dépasserait le cadre de cet article, où nous avons voulu surtout décrire le mode de validation par seings manuels. Il y a cependant un détail qui intéresse précisément ces seings manuels et qu'il est impossible de passer sous silence : on retrouve, en effet, dans ces thaba la hamdala que nous venons de déchiffrer. Le *type*, c'est-à-dire la représentation gravée en creux sur le champ de ce timbre, est précisément cette invocation monogrammatique qui constituait pour eux, comme nous l'avons démontré, de véritables armoiries. Les thaba saadiens seraient donc par définition des timbres à type héraldique.

Si grandes que fussent les dimensions des matrices des thaba saadiens, il fallut néanmoins faire subir à la hamdala une légère modification pour pouvoir la graver sur le champ du timbre. C'est ainsi qu'on fut amené à changer la forme du *ha* du mot وحده (Fig. 13),

dont l'élévation exagérée rendait difficile la représentation. Cette lettre, reliée au *dal* par la boucle naturelle dont nous avons déjà parlé (1), fut dessinée obliquement, suivant une de ses formes connues, celle que j'appelle en porte d'agrafe.

On a reproduit ci-dessous (Fig. 14, 15 et 16) trois de ces timbres saadiens où le *type* est une hamdala présentant pour le د du mot حمد la disposition que nous venons de décrire.



Fig. 14. Ttaba d'une lettre de Moulay ech Cheikh à Ferdinand Ier de Médicis, 30 Djoumada Ier 1013 (23 octobre 1604).



Fig. 15. Ttaba d'une lettre de Moulay Mohammed ech Cheikh el Asgher aux Pays-Bas, 30 Ramadan 1048 (3 février 1639).

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على خير الانبيا

[illegible] سلطان البرين والبحرين

[illegible]

عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته

[illegible]

Lettre de Moulay ech Cheikh el Mamoun à Philippe III

[illegible]

Ce timbrage, apposé généralement par le grand chancelier (hadjib), s'obtenait en mouillant la matrice avec de l'encre et en l'appliquant ensuite sur la feuille de papier. Quelquefois, pour les thaba de petite dimension, on procédait inversement, on humectait préalablement, avec de la salive, le papier sur lequel on appliquait ensuite le timbre recouvert d'une mixture de laine calcinée et de lessive.



Fig. 16. — Thabe d'une lettre de Moulay Mohammed ech-Cheikh el-Asghar aux Pays-Bas (20 Rebia I 1061 — [illegible] 1651).

PLACE DU SIGNE DE VALIDATION.

La place du signe de validation, aalama ou thabe, a, aux yeux des chancelleries, une très grande importance, car elle règle une de ces questions de préséance sur lesquelles les Orientaux sont particulièrement ombrageux. Si l'auteur de la lettre veut affirmer sa prééminence sur le destinataire, le signe de validation est placé en tête de l'écrit, au-dessous de l'invocation. Dans le cas contraire, il est placé au bas et à gauche de la lettre. Les sultans saadiens, dans leur correspondance avec les souverains chrétiens, ont généralement fait tracer par l'écrivain de l'aalama leur seing manuel à la partie supérieure de la lettre. Il est cependant des circonstances où, malgré leur morgue, ils ont jugé plus diplomatique de ne pas user de cette prérogative. La grande préoccupation des chancelleries, lorsque ces cas se présentaient, était de faire en sorte que l'aalama du sultan ne fût pas figuré au-dessous du nom du souverain chrétien, lequel était énoncé soit en tête, soit après une suscription. On arrivait à ce résultat en commençant la lettre missive assez bas pour qu'elle ne fût pas terminée en fin de page; alors, suivant l'usage arabe, on la continuait dans la marge, puis on traçait latéralement un aalama, en ayant soin de lui faire dé-

passer en hauteur le commencement de la lettre. Cette disposition se rencontre surtout dans la correspondance des Chérifs avec les Rois Catholiques, auxquels, dans des circonstances difficiles, ils ont dû parfois demander assistance. On verra, Pl. IX, une reproduction d'une lettre de Moulay ech-Cheikh (1) à Philippe III, où ces habiletés de chancellerie sont mises en évidence.

Un autre document très suggestif à cet égard est une réponse de Moulay Ahmed *el-Mansour* à Philippe II, qui lui avait écrit pour lui demander le corps du roi Don Sébastien, tombé avec toute la noblesse de Portugal dans les champs d'El-Ksar el-Kebir (4 août 1578). La lettre est datée du 2 Ramadan 986 [2 novembre 1578]. Si fier qu'il fût de l'immense succès remporté par ses armées, le Chérif tenait à entretenir de bons rapports avec le roi d'Espagne, chez qui, deux prétendants marocains avaient trouvé refuge. Sa réponse, d'une très belle tenue, témoigne d'une grande élévation de sentiments. Moulay Ahmed *el-Mansour* déplore l'arrêt du destin, « arrêt auquel nulle créature ne saurait se soustraire », dont a été victime Don Sébastien. Si l'infortuné roi avait été vivant, il eût été heureux de lui manifester sa clémence et sa générosité. « Malheureusement, les vagues de la bataille ont déferlé sur lui dans leur aveugle fureur et l'ont renversé mort parmi des monceaux de cadavres. »

Nous n'avons pu retrouver cette lettre si intéressante, que nous ne connaissons que par une copie. L'original avait été apporté à la cour d'Espagne par Andrea Gasparo Corso, agent du Chérif; on confia le document à Marmol pour être traduit. Marmol, très expérimenté sur les choses de l'Afrique, parlant couramment l'arabe, ne se crut pas cependant en mesure de donner de la lettre chérifienne, écrite en prose rimée, une traduction correcte et complète; il dégagea le sens général du document et en fit une sorte d'analyse, qu'il transmit à Philippe II, puis, pris de scrupule, il ajouta :

« No se traduxo mas que hasta aqui, porque ay muchas frases y palabras equivocas en las narraciones del secretario, que deve ser algun grammatico arabe fameso ; y asi por esto como porque no me satisfago mucho de lo traduzido, sera bien que vaya esta carta a Granada al licenciado Castillo morisco que tiene bocabularios y sabe entramas gramaticas, que el lo hara mijor. » (2).

« On n'a traduit [cette lettre] que jusqu'à cet endroit, parce qu'il y a beaucoup de phrases et de mots équivoques dans le style du secrétaire, qui doit être quelque fameux grammairien arabe. C'est pour

(1) Moulay Mohammed ech-Cheikh el-Mamoûn, appelé par les historiens Moulay ech-Cheikh; il était le fils aîné de Moulay Ahmed el-Mansour.

(2) Archivo general de Simancas. Estado. Legajo [illegible].

cette raison et parce que je ne suis pas très satisfait de mon travail, qu'il sera bon d'envoyer cette lettre à Grenade au licencié Castillo (1), morisque au courant des termes ainsi que de la grammaire des deux langues, qui fera mieux cette traduction. »

La lettre fut donc envoyée à Alonso del Castillo, interprète de Philippe II, qui en fit une copie et une traduction. C'est cette copie qui est conservée à la Biblioteca Nacional à Madrid (2). Si nous prenons ce document comme exemple de seing manuel placé dans la marge, c'est parce que Marmol, en écrivant au Roi pour décliner sa compétence comme traducteur, lui fait une description matérielle de la missive chérifienne. Pour bien comprendre cette description, il faut savoir : 1° que le secrétaire n'écrit jamais sur le verso de la feuille de papier; 2° que, préalablement, il a divisé cette feuille dans le sens de la longueur en deux parties inégales (Marmol les appelle *colonnes*); la partie droite plus étroite est en réalité la marge.

[Esta carta] comiença en la coluna de la media hoja, y da buelta por la segunda coluna y biene a acabar en frente de donde commenço, y alli firma el Rey, hazendo asi porque, firmando en otra parte, de necessidad avia de poner su mano y señal debajo o inferior al nombre del Rey para quien va la carta que va nombrado en ella, y dando buelta a la hoja o coluna de aquella manera viene a señalar en frente o mas alto, como le parece que a dé ser la cortesia. Y en esta carta, el nombre de V. M^d y la señal de aquel Rey vienen casi en un ygual. Es costumbre de los emperadores turcos, y deviola de yntroduzir agora el Maluco en aquel reyno, donde antes entiendo que no se hazia, a lo menos no lo e visto yo hasta oy.

« Cette lettre, écrit-il à Philippe II, commence au milieu de la page dans la première colonne [partie gauche de la feuille], puis arrivé au bas de celle-ci on retourne la feuille de papier et l'on écrit en sens inverse dans la seconde colonne [la marge] et la lettre s'achève à hauteur de la ligne où elle a commencé, et c'est là qu'est le seing manuel du sultan. On procède de cette manière, parce que, si le sultan signait ailleurs, il arriverait que sa signature et son seing manuel seraient en dessous du nom du Roi auquel la lettre est adressée et qui est nommé au début, et par conséquent dans une situation d'infériorité. En changeant, au con-

(1) Alonso del Castillo, licencié en médecine. En 1564, il fut chargé par l'ayuntamiento de Grenade de traduire en castillan les inscriptions arabes de cette ville. Ce travail le fit connaître à Philippe II, qui en fit son interprète pour la langue arabe; il était l'ami de Marmol.

(2) Ms. 7453.

traire, la position de la feuille de papier ou de la colonne comme il a été dit, le seing manuel du sultan se trouve, soit à la hauteur du nom du Roi, soit plus haut, suivant la politesse qu'il veut faire. Or, dans la présente lettre, le nom de Votre Majesté et le seing manuel du Chérif sont presque au même niveau. Telle est la coutume des souverains turcs et elle a dû être introduite par Abd el-Malek dans ce royaume [le Maroc], où je suis certain qu'elle n'existait pas auparavant; du moins, je ne l'ai jamais vue employée jusqu'à présent. »

Cette curieuse description de Marmol met en lumière l'importance que les souverains du Maroc attachaient aux moindres détails du protocole épistolaire.

Avec les Saadiens disparaissent les seings manuels et les thaba de grandes dimensions. Les Chérifs filaliens, leurs successeurs, feront exclusivement usage de thaba circulaires de 3 à 4 centimètres de diamètre, à l'exception de Moulay Ismaïl, dont les lettres portent en tête un cartouche oblong de 5 à 7 centimètres richement enluminé; au centre est écrit en lettres d'or le nom du sultan, et sur le pourtour on lit, également en lettres d'or, l'inscription suivante :

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا

« Dieu veut éloigner de vous toute souillure, ô membres de la famille [du Prophète], et vous assurer une pureté parfaite. »[1]

Lieut.-Colonel H. de Castries
Directeur de la Section historique du Maroc

1. Coran, XXXIII, 33.

NOMS ET CÉRÉMONIES DES FEUX DE JOIE

CHEZ LES BERBÈRES DU HAUT ET DE L'ANTI-ATLAS

Suite.

Les dérivés de عشر que nous venons d'examiner se rapportent aux principaux épisodes de la grande fête populaire de l'Achoura. Plus spécialement ils désignent :

α) le feu de joie qui constitue aux yeux des montagnards de l'Atlas l'élément capital de la fête;

β) la vague divinité féminine qu'ils invoquent en franchissant les flammes;

γ) le mannequin ou la poupée masculine figurant l'année écoulée ou l'esprit affaibli de la végétation;

δ) le carnaval berbère et les personnages des mascarades achouriennes.

C'est à l'Achoura, en effet, que la plupart des Chleuhs ont coutume de se livrer à ces pratiques licencieuses et burlesques dont le carnaval européen évoque à peine l'idée. Ils nomment *am'ašur* leur carnaval et *im'ašar* les individus masqués. Nous voici amenés par les rigueurs de la linguistique à étudier le carnaval berbère.

Il paraîtra étrange, aux yeux des gens avertis ,d'associer deux sortes de cérémonies, feux de joie et carnaval, ne présentant entre elles aucun lien apparent. C'est pour le moins, dira-t-on faire preuve d'un éclectisme intempestif. Mais, puisque tant de Chleuhs célèbrent à la fois les deux fêtes, n'est-il pas légitime de rechercher s'il n'existerait pas entre elles quelque relation même lointaine? Au surplus quelle que soit la rubrique sous laquelle le carnaval doit plus rigoureusement se classer : fêtes saisonnières, rites agraires ou d'expulsion du mal, l'essentiel est que l'étude en soit faite et qu'elle apporte quelque clarté nouvelle à l'interprétation de ces curieuses pratiques.

Le Carnaval berbère.

Le terrain est du reste déjà bien déblayé. M. Doutté (1) a donné du carnaval africain une étude d'ensemble qui présente, entre autres mérites, celui d'indiquer la voie dans laquelle les recherches doivent être dirigées. Dans le cadre qu'il a tracé, nous apporterons une documentation importante qui, jointe aux faits déjà connus, constituera en quelque sorte la préface d'une étude plus rationnelle de la question.

Notre conclusion nous permettra d'envisager le carnaval berbère comme un arrangement plus ou moins systématique de débris d'antiques cérémonies d'ordre magico-religieux au cours desquelles les Berbères célébraient la mort dramatique d'une divinité pastorale ou agraire, cérémonies auxquelles sont venus se juxtaposer, puis se fondre nombre de rites sexuels et de pratiques d'expulsion du mal personnifié sous les formes les plus diverses d'êtres humains ou d'animaux, de démons ou de monstres.

L'expression « carnaval » évocatrice de bombances et de paillardises que nous employons par analogie avec la fête européenne n'est peut-être pas celle qui s'applique le mieux aux pratiques berbères. Elle est cependant, pour l'instant, la seule dont nous puissions utilement nous servir. Le mot arabe *forja* (2) ou *faraja* (3) qui la traduit éveille aussi l'idée de réjouissance, de spectacle burlesque, mais on ne lui connaît pas de correspondant berbère. Il n'existe pas dans les dialectes berbères de terme unique s'appliquant en tous lieux à ce genre de spectacle; par contre, il existe, en chaque région, des appellations particulières qui sont dérivées du nom d'un des personnages les plus importants figurant dans les mascarades. Cette terminologie ne peut être que d'un faible secours dans l'interprétation des rites carnavalesques des Africains.

Nous ne nous attarderons pas à établir quelque comparaison entre les pratiques africaines et européennes. Peut-être estimera-t-on infiniment préférable de limiter le champ de notre perspective à la Ber-

(1) *Magie et Religion*, p. 496-540. On trouve [illegible] dans ce même ouvrage, une partie importante [illegible] bibliographie du carnaval [illegible] [illegible] loppement les références auxquelles le lecteur voudra bien se reporter.

(2) C'est aussi le nom du carnaval tunisien. Cf. Monchicourt, *La Fête de l'A*[illegible] [illegible]

(3) Doutté, op. cit., p. [illegible]



Cliché Wattier

A leurs scènes comiques, les acteurs ont coutume de joindre l'exhibition du bsat. (p. 255)

bérie seule et de déterminer auparavant le caractère du carnaval berbère.

Un trait frappe tout d'abord : la grande diffusion de ces coutumes à travers le pays africain. Mais, incontestablement, c'est en pays resté berbère, auprès des populations restées fidèles au vieux parler maternel qu'elles jouissent de la plus grande vogue. On devine la place qu'elles occupent dans le programme des fêtes saisonnières célébrées au Maroc où vivent encore tant de populations berbères de race et de langage.

Il ne suit pas que la masse du peuple des villes demeure indifférente à ce genre de spectacle. Bien au contraire, la *forja* constitue pour elle la partie la plus réjouissante des fêtes achouriennes. « C'est à Fès, une suite de scènes, une façon de revue, où figurent un certain nombre de types populaires au milieu d'un débordement d'obscénités : Juifs dégoûtants, derqaoua hurleurs, cadis de Fès, diseuses de bonne aventure, cheikha en vogue, petits garçons dressés à une danse lascive, médecins de la Mecque, gnaoua chargés de conjurer les maladies, fanfare du Sultan, accoucheuses assistant à tour de rôle des femmes maure, berbère et juive, parfois même quelque *bachadour* étranger, qui préfère balbutier un déplorable arabe, afin d'échapper à la domination des drogmans » (1).

A leurs scènes comiques, les acteurs ont coutume de joindre l'exhibition du *bsat* (pl. I) (2) qui se compose d'édicules en carton découpé (pl. II), montés sur de légers châssis de bois et éclairés à l'intérieur « chefs-d'œuvre de complication et d'ingéniosité laissant loin derrière eux nos pacotilles vénitiennes » (pl. III) (3).

Ce sont donc de véritables retraites aux flambeaux qui se déroulent à l'Achoura, au milieu d'un grand concours de populations, dans le vacarme assourdissant des tambourins, des hautbois, et les cris de joie d'une foule amusée par les farces grossières, les propos obscènes des personnages masqués.

L'obscénité constitue en effet un autre trait du spectacle et elle se manifeste à la fois dans les déguisements, les chants et les scènes. Certains figurants se montrent entièrement nus ; d'autres, vêtus de hail-

(1) Aubin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 287.

(2) Probablement de [illegible] se réjouir ; cf. Castells, *Notes sur la fête de l'Achoura à Rabat*, p. [illegible]. On promène le *bsat* dans la plupart des villes marocaines, à Marrakech, à Salé, rarement à Rabat.

(3) Cf. Wattier, *Le carnaval à Marrakech*, in *France-Maroc*, juillet 1919, petite étude intéressante, illustrée de photographies prises par l'auteur. M. Wattier a bien voulu mettre à notre disposition quelques-uns de ses précieux clichés et [illegible] qu'il veuille accepter nos plus vifs remerciements.

lons sordides, étalent leur nudité avec complaisance; d'autres s'affublent de phallus monstrueux. Les scènes les plus fréquentes montrent un couple de vieux se livrant publiquement à leur amour sénile; une danseuse ou un groupe de mignons aux danses équivoques; une Juive accouchant laborieusement dans la rue; des jeunes gens poursuivant les femmes de phallus de bois toujours en érection. Les chants, lubriques aussi, ont pour thème unique : fornication. Les injures s'adressent à tous, à la sœur, à la mère et leur grossièreté ferait mal juger du peuple berbère si on ne le savait, en cette circonstance, l'esclave de traditions séculaires.

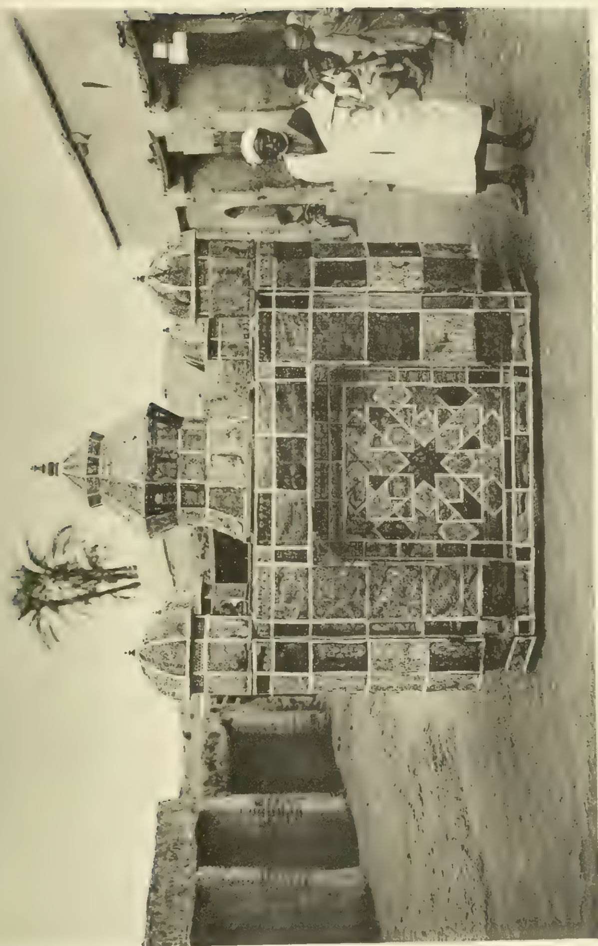
Certes, dans les villes où une certaine pudeur s'impose, ces scènes et ces troupes perdent de plus en plus de leur caractère originaire; il n'en est pas de même dans la montagne où le spectacle se déroule, pour ainsi dire, en famille.

Pourtant les mœurs berbères ne sont pas plus dissolues que celles des citadins; si donc, dans la célébration de leur *forja*, montagnards et paysans se laissent aller à plus de débordement, ne serait-ce point parce qu'ils ressentent encore tout le bien qu'il en peut résulter pour eux, leurs cultures et leurs troupeaux?

Certains déclarent que, faute de célébrer les mascarades achouriennes, on ne saurait espérer une bonne année. Pour assurer leur célébration, on va jusqu'à payer les individus qui y jouent les rôles principaux. Partout, les assistants remettent aux acteurs des offrandes consistant en grains, œufs ou morceaux de viande. Fait curieux, dans le banquet qui clôture les fêtes, on demande à Dieu — au Dieu des Musulmans — de donner la pluie, d'apporter l'abondance, de chasser la famine et la misère. Commencée par des bouffonneries licencieuses, la cérémonie se termine par une sorte de communion et une prière.

Les fêtes actuelles sont cependant bien déchues de leur ancienne splendeur; elles ne sont plus qu'un reflet grotesque des pratiques d'antan. Elles étaient peut-être déjà vidées de leurs croyances quand l'Islam s'installa en maître dans le pays. La religion nouvelle ne les supprima pas; certaines se modifièrent avec le temps dans le sens d'une atténuation; d'autres se couvrirent d'une teinte nouvelle qui les rendit licites. A un moment donné les néo-musulmans durent cependant se trouver dans un cruel embarras; car en même temps qu'une foi nouvelle, les missionnaires leur avaient apporté un calendrier nouveau.

La plupart ne changèrent rien à leurs habitudes et continuèrent à célébrer leurs mascarades aux époques déterminées par l'année ju-



Cliché Watton

... édicules en carton découpé, montés sur de légers châssis de bois et éclairés à l'intérieur... (p. 255).

lienne, à l'Ennair, comme dans le Gharb (1); en février ou en mars, comme dans l'Aourès (2); en mai, comme chez les Zkara (3) et même à la fin des moissons, comme chez les Imjadh de la région de Meknes (4); voire même, exceptionnellement, et tombées à l'état de jeu, dernier stade d'une évolution précédant la disparition, au solstice d'été, à l'Ancera, comme à Ouargla (5).

D'autres crurent rehausser l'éclat des fêtes nouvelles en y associant le rituel de leurs pratiques ancestrales, legs d'un paganisme impénitent. Ils ne crurent pas offenser le Dieu nouveau, ni son Prophète, en associant leurs rites carnavalesques aux solennités religieuses du Mouloud, fête de la Nativité (6); de l'Aïd eç-çghir qui clôt dans la grâce le long jeûne de Ramadan (7); de l'Aïd el Kebir, fête des sacrifices; de l'Achoura, l'une des trois fêtes légales. Leurs cérémonies religieuses offrent ainsi un spectacle aussi burlesque qu'offrirait celui des Chrétiens si ceux-ci, à l'issue des offices de Noël ou de Pâques, couraient avec la même ferveur se livrer aux plaisirs d'un carnaval grossier.

Célébré à toutes les époques des années lunaire et solaire le carnaval africain a perdu une partie importante de son caractère de grande fête saisonnière; mais, du moment que l'usage a généralement prévalu de le transférer à l'Achoura, fête qui correspond au Nouvel-An musulman, il est clair qu'il perpétue une antique fête de renouvellement. Ceci, du reste, concorde avec ce que l'on observe chez les peuples riverains de la Méditerranée qui ont gardé l'habitude de célébrer leur carnaval au printemps qui marquait à l'origine le commencement de l'année nouvelle.

Il n'est donc pas tout à fait exact de prétendre, du moins dans tous les cas, que le transfert du rituel païen aux fêtes musulmanes fut l'œuvre du simple caprice et s'est accompli au gré de la fantaisie populaire. Il s'est vraisemblablement juxtaposé aux pratiques nou-

(1) On y observe surtout la promenade du *Hagouz*, voir *infra*. Mais un carnaval complet est signalé à cette époque chez les Beni Snous, à Tlemcen, à Nedroma et même en Grande Kabylie; Cf. Doutté, *Magie et Religion*, p. 507.

(2) Le carnaval se nomme *[illegible]*, dans la commune mixte de Khenchla, Doutté, *op. cit.*, p. 505.

(3) Mouliéras, *Une tribu zénète anti-musulmane*, p. 100-104. Le carnaval s'y nomme *[illegible]*.

(4) Voir *infra*, la cérémonie [illegible] la promenade d'une pseudo-panthère.

(5) Voir *infra*. Les grandes fêtes du carnaval ont lieu à l'Achoura, mais on [illegible] à l'Ancera des pratiques en voie de disparition qui jouissent d'une grande vogue dans l'Extrême-Sud Marocain, et qui doivent être rangées parmi les rites du carnaval.

(6) [illegible] Laoust, *Ét. sur le dial. berb. des [illegible]*, p. [illegible], et aussi chez les Imjadh, voir *infra*, et au Tafilalt.

(7) [illegible] *[illegible]*, t. I, p. [illegible], mais les mêmes fêtes se répètent à l'Aïd el Kebir et à l'Achoura.

velles lorsque le Berbère y crut trouver quelque ressemblance avec les anciennes auxquelles il prétendait rester fidèle. Nous venons de signaler d'anciens rites de renouveau survivant dans les pratiques de l'Achoura, qui est elle-même une fête de renouveau. Un autre exemple fera mieux comprendre le sens de notre observation. Au Maroc, des fêtes carnavalesques d'un genre spécial s'observent partout à l'Aïd el Kebir; le personnage essentiel s'y montre revêtu de peaux de mouton ou de chèvre (1). Nous nous demandons si le rapprochement entre les deux fêtes, entre la musulmane et la païenne, est tout à fait fortuit, le résultat du pur hasard, ou intentionnel. Le Berbère n'aurait-il pas établi, jadis, aux temps déjà éloignés de son islamisation, un rapport si étroit entre le sacrifice du mouton, ordonné par l'Islam, et la procession carnavalesque d'un personnage vêtu de peaux qu'il aurait vu, en ces deux rites, deux épisodes d'une même cérémonie. Nous nous poserons la question plus loin et nous serons amenés à conjecturer que l'Aïd el Kebir s'est substituée, en Berbérie, à une fête similaire qui existait déjà et au cours de laquelle les indigènes sacrifiaient un bélier et se revêtaient de sa dépouille. Si l'on se rappelle que le bélier fut autrefois l'objet d'un culte dont le souvenir s'est conservé tard dans le pays, on voudra peut-être voir, dans les mascarades actuellement célébrées à l'Aïd el Kebir (2), la survivance de pratiques zoolâtriques dont l'origine se perd dans les âges obscurs de la préhistoire.

On peut donc attendre d'une étude raisonnée du carnaval des données précieuses relatives aux croyances anté-islamiques des Africains. Notre indigence en ces matières est telle que tout renseignement, même infime, devient utile quelle qu'en soit la source. C'est, pensons-nous, dans l'étude détaillée et comparée des types figurant dans les mascarades dites carnavalesques que nous avons le plus de chance de trouver des faits nouveaux. C'est elle qui retiendra le plus longuement notre attention.

Abstraction faite des personnages déguisés en fonctionnaires du makhzen (3) : vizir, cadi, caïd, et ceux qui mettent en scène des Européens : officiers de renseignements, médecins, ambassadeurs ou

(1) Dans [illegible] marocaines, on y observe plus spécialement la promenade du personnage couvert de peaux [illegible].

(2) [illegible] dans les trois régions du Maghreb : Maroc, Algérie, Tunisie.

(3) Les scènes mettant en jeu ces personnages ont été maintes fois décrites. Elles sont curieuses en ce sens que les indigènes y font preuve d'un esprit d'observation et d'imitation tout à fait remarquable; nous ne les retiendrons pas, car, au point de vue auquel nous nous plaçons, elles n'offrent qu'un intérêt secondaire, cf. Doutté, *op. cit.*, p. 497.



... chefs-d'œuvre de complication et d'ingéniosité laissant loin derrière eux nos pacotilles vénitiennes (p. 255).

touristes; le nombre de types carnavalesques est relativement restreint et, fait curieux, ces types se trouvent être partout les mêmes de Tripoli à Tanger, du Sous à la Cyrénaïque. Cette uniformité constatée en des lieux si divers constitue une autre particularité importante du carnaval berbère.

Parmi ces types s'observent des vieillards, des Juifs, des hommes nus et noircis, une danseuse, des démons, des monstres, puis des personnages couverts de peaux de bête et d'autres imitant toutes sortes d'animaux : mule, chameau, bœuf, chacal, sanglier, hyène, ours et surtout lion et panthère. Or, des processions carnavalesques où figurent des animaux ne sont pas spéciales à la Berbérie; elles existent aussi en Europe. En Bohême, un homme appelé l'*Ours des Jours Gras*, couvert de la tête aux pieds de tiges de pois séchées et portant parfois un masque d'ours est conduit de maison en maison. A Alstadt, en Moravie, un bouc est conduit en procession une fois par an, par la ville, précédé d'un orchestre, puis il est précipité du haut d'un clocher. Sa chair est mangée dans un banquet public (1). Nous signalerons, dans le Sous, des cérémonies du même genre, mais c'est le chacal qui en fait tous les frais.

Les explications de ces usages, n'ont point jusqu'ici paru satisfaisantes. Les pratiques berbères contribueront peut-être à dissiper le mystère qui les enveloppe. Mais, auparavant, passons en revue les types les plus caractéristiques du carnaval africain et essayons de justifier leur présence au cours de ces fêtes.

Buḫo et Aḫo n-t'achourt, l'Ogre de l'Achoura.

Voici d'abord un personnage vêtu de peaux de chèvre ou de bouc. Les Imeghran et les Mezguita du Dra le nomment *Aḫo t'ašur*, les paysans de Tamelalt (Haut-Dra) *ḫo n-t' ašurt* et les Igliwa *Buḫo n-t' ašurt*, expressions synonymes formées d'un terme *Aḫu* signifiant « ogre ou monstre » et de Ta'ašurt, dérivé de عشور, littéralement « l'*Ogre de l'Achoura* ». Les Touaregs connaissent le mot *aḫu* auquel ils donnent le sens « d'animal sauvage » (2) et les Berbères marocains celui d'être fantastique, de quelque bête de l'Apocalypse. Ce monstre apparaît dans les contes sous l'aspect d'un ogre ou d'un croquemitaine, hôte des cavernes et des lieux écartés, ennemi des hommes et surtout des enfants à qui il inspire une peur salutaire qu'exploitent habilement les mères berbères.

(1) Frazer, *le Rameau d'Or*, t. II, p. 251 n. 1.

(2) Motylinski, *Grammaire, Dialogues et Dictionnaire touaregs*, p. 82.

Chez les Imeghran, l'Ogre de l'Achoura se mêle à la foule qui se presse autour des feux de joie; il a pour signe distinctif une longue torche allumée (1) faite d'un pédoncule de régime qu'il porte fixée à la ceinture. Il est à remarquer que dans les ksours de la haute vallée du Dra, le monstre aime à se montrer ainsi enveloppé de flammes. A Marrakech également. Un témoin oculaire du carnaval qui s'y déroule nous montre marchant en tête du cortège des « théories d'hommes-brasiers enfourchant de hautes grilles où flambent et crépitent d'énormes racines d'arar gonflées de résine » (2). Ces hommes-brasiers sont évidemment les *aḫo* du Dra.

L'Ogre des mascarades achouriennes s'exhibe aussi sous d'autres déguisements ne rappelant du reste en rien le monstre qu'il est censé représenter. Chez les Mezguita du Dra, il est vêtu de loques, coiffé d'une courge vide percée de trous pour les yeux et la bouche, et dangereusement paré d'une couronne ardente de torches enflammées, attachées à la ceinture et autour de la tête. Il est mené de ksour en ksour dans un cortège bruyant de musiciens frappant du tambourin, d'hommes affublés de feuilles de palmier disposées en forme de crinière sur le sommet de la tête, de femmes curieusement couvertes de couronnes, de colliers, de bracelets, d'anneaux de pied tressés également en fibre de palmier et d'enfants agitant de longues palmes teintes en noir et en rouge. L'Ogre et ses compagnons recueillent sur leur route des œufs, des fruits et même de l'argent; ils en partagent entre eux le produit, à l'issue de la cérémonie, après en avoir prélevé la plus grosse part qui revient de droit à *l'aḫo*.

Des processions ainsi faites à la lueur des torches constituent un divertissement paraissant jouir d'une exceptionnelle faveur auprès des populations des oasis de la bordure saharienne. Dans le Sud tunisien (3), les enfants se promènent la nuit de l'Achoura avec des brandons enduits d'huile et de goudron. A Tozeur, ils se décorent la tête d'une sorte de diadème constitué par des palmes dressées verticalement et qu'on allume par le haut. Véritables torches vivantes, ils errent par les rues en effrayant hommes et animaux jusqu'à ce que les flammes crépitant près des cheveux les obligent à se débarrasser de leur couronne de feu (4).

A Timgissin (Tlit), le monstre promené à l'Achoura s'appelle *buḫo;* il figure tantôt le chameau, tantôt le bœuf. En réalité, son déguisement : deux individus attachés dos à dos et enveloppés dans

(1) Appelée *tasa'alt*, voir *supra* sous ce mot.

(2) Walter, *op. cit.*

(3) Monchicourt, *op. cit.*, p. 298.

(4) Monchicourt, p. 298.

un vieux burnous, l'éloigne de tout être connu de la création. Des musiciens le conduisent, la nuit, de maison en maison où chaque foyer lui donne la part de viande réservée à son intention et qu'on appelle de ce fait *takurst* (1) *n-buẖo*.

Quel que soit son déguisement, l'*aẖo* semble avoir personnifié jadis quelque monstre d'aspect terrifiant, quelque Tarasque, Minotaure ou Hydre légendaire (2) dont les exploits imaginaires ont dû pendant longtemps jeter l'épouvante dans les esprits crédules des Sahariens. Il s'identifie avec le fameux *ghouli* de la région tunisienne de Djérid qui est aussi une manière d'ogre coiffé d'un immense turban, paré d'une barbe majestueuse et muni d'un énorme bâton. Il convient aussi de le rapprocher de cette sorte de dragon furieux dont le simulacre de la mise à mort constitue à Ouargla une scène des plus populaires du Carnaval.

Il est possible d'interpréter avec assez d'exactitude les processions carnavalesques dans lesquelles figure un individu déguisé à l'image d'un monstre appelé *aẖo*. On peut croire d'une part, que si on les célèbre la nuit à la lueur de flambeaux allumés au feu de joie, c'est sans doute dans l'intention d'étendre sur les cultures et les lieux habités l'action purificatrice de la flamme, de l'autre, que le vacarme assourdissant dont elles s'accompagnent a pour résultat de mettre en fuite les légions de mauvais démons qui peuplent le monde des ténèbres. Quant à l'*aẖo*, personnification d'un génie malfaisant, nul doute qu'on expulsait autrefois loin du territoire l'individu à qui incombait le rôle peu plaisant de le représenter, ou qu'on déchiquetait son effigie, ou encore qu'on la brûlait solennellement dans un immense feu de joie.

Boujloud, l'homme vêtu de peaux.

Ce type figure généralement dans les mascarades de l'Aïd el Kebir, tandis que l'*aẖo* s'exibe de préférence dans le Carnaval achourien.

(1) Sur ce mot, voir *Mots et Choses berbères*, p. 79; n. 7.

(2) Dans le carnaval de Rabat observé par Castells figure une énorme femme *Hazzouna* représentant un serpent-ogre, *es-Sat*. Nombre de contes berbères parlent de monstres à sept têtes habitant des grottes et surtout des sources qu'ils tarissent. Les épisodes qui les constituent sont généralement empruntés aux versions orientales, mais la création de ces monstres est peut-être autochtone. Les Touaregs de l'Aïr croient à l'existence d'un démon appelé *Tanghet*, auquel ils donnent l'apparence terrifiante d'un dragon à plusieurs têtes. Il vit dans la montagne, caché dans une grotte. Il sort la nuit et passe près des tentes où dorment les couples les mieux unis pour mettre la brouille dans tous les ménages, cf. Lt. Jean, *Les Touaregs du Sud-Est*.

Cette remarque a son importance comme on le verra plus loin. Le mot est arabe et signifie « homme vêtu de peaux ». Ses correspondants berbères : *bu-ilmawn*, (1) *bilmawn*, (2) *bubtain* (3), *bu-isligen* (4) ou *taqesduft* (5) sont constitués, sauf ce dernier, d'une même particule *bu* suivie d'un mot signifiant « peau ». Boujloud est en effet revêtu de peaux de mouton ou de chèvre provenant des victimes sacrifiées le premier jour de l'Aïd. Ces peaux sont plaquées à même sur son corps nu. Celle qui lui couvre les bras est disposée de manière à laisser les sabots pendant au bout des mains. Sa figure noircie à la suie ou avec de la poudre disparaît sous une vieille outre à battre le beurre qui lui sert de masque. Sa tête est agrémentée de cornes de vache ou coiffée d'une tête de mouton dont les mâchoires écartées par un bout de roseau lui font faire la plus horrible grimace. Une orange garnie d'un bouquet de plumes est souvent piquée à l'extrémité de chaque corne; des branches de verdure lui couvrent parfois la tête ou les épaules; mais ce dernier accessoire n'apparaît que sporadiquement, à Tanger par exemple. Enfin deux ou trois colliers, un immense chapelet aux grains faits de coquilles d'escargot, et de puissants attributs de mâle complètent l'accoutrement du personnage hideux qu'est Boujloud (pl. IV).

D'une manière générale, un seul individu par douar, village ou fraction de tribu se déguise de la sorte; mais il est fréquent, dans les villes surtout, d'en voir trois ou quatre revêtir ce déguisement et jouer le rôle que voici. Escorté par des joueurs de hautbois et de tambourins et d'une suite nombreuse d'enfants qui l'injurient et lui jettent des pierres, Boujloud se promène silencieux autour du douar ou dans l'ighrem (pl. V). Il va d'une tente ou d'une maison à l'autre, s'arrêtant parfois pour esquisser quelque pas de danse et pour se livrer à une parodie grotesque de la prière musulmane. Il rend visite aux notables de l'endroit, pacha, caïd, amghar ou inellas et même au marabout, au moqqadem de la zaouïa qui l'accueillent avec plus ou moins de générosité mais toujours avec joie. Il pénètre dans les maisons, poursuit les enfants qui se sauvent effrayés à sa vue et frappent tous ceux qui se trouvent à la portée de ses longues baguettes (6). Car Boujloud est toujours muni d'une ou de deux longues baguettes (7) les-

(1) Pl. de *ilem*, peau. Le type s'observe chez les Ilt, les Ida ou Oaïs, dans l'oued Noun (Fask).

(2) Mis pour *bu-ilmawn*, chez les Haouwara, les Gounfda (Imskt), les Haha.

(3) Pl. de *ilam* peau, de l'arabe [illegible] chez les Ida Ouziki.

(4) Pl. de [illegible], peau, Aït Messad.

(5) Chez les Imesliwan, étymologie incertaine.

(6) Ce trait est général.

(7) Appelées selon les régions : *ag̣rus*, pl. *iɣrusa*, *aɣlab*, pl. [illegible]*lan*, *asuwat*, *akeray*.



Boujloud, l'homme vêtu de peaux de mouton, la tête coiffée de cornes, et paré de colliers d'escargots... (p. 262)

quelles, en certains endroits, ne mesurent pas moins de quatre à cinq mètres. Frapper hommes et femmes ou toucher les flijs des tentes de ses baguettes semble même constituer la partie la plus importante de son rôle.

Lorsque Boujloud n'est pas armé d'un bâton, ce qui est l'exception, il frappe avec ses sabots (1) ou avec une pierre (2) attachée dans le morceau de peau qui lui recouvre la main droite. Ce qui laisserait supposer qu'il doit frapper de préférence avec ses sabots, c'est que parfois un pied de mouton ou de bouc est solidement fixé au bout de ses baguettes (3). Si l'on fuit devant lui ce ne peut être par crainte des coups; il est en effet avéré que les malades qu'il a touchés trouvent une guérison à leurs maux et qu'il détourne la maladie des personnes saines (4).

Chez les Aïth Ndhir, Bou Jloud (appelé *bu-islihen*) entre dans les tentes dont il bouleverse les piquets et les ustensiles. Il se jette dans le foyer (*almessi*) et soulève une grande poussière en se roulant dans la cendre. Très craint des femmes, celles-ci se sauvent à sa vue, mais il n'apparaît pas qu'il se livre sur elles à des pratiques pouvant s'interpréter comme des rites sexuels. Il les bouscule, les malmène, les frappe avec le morceau de peau qui pend à son bras droit; et, c'est pour éviter les coups qu'elles fuient. Il ne frappe que les femmes et les enfants. Un personnage identique a vraisemblablement existé chez les Aït Warain qui célèbrent également leur Carnaval à l'Aïd el Kebir. En effet, parmi les types carnavalesques figure la soi-disant « Fiancée de Bou Jloud », *Taslit u Bu-Jlud*, représentée par un homme déguisé en femme, vêtu d'une magnifique handira. Cette Taslit fait son apparition dans le douar dès l'égorgement du premier mouton. A sa vue, hommes et femmes sortent des tentes et l'accueillent de leurs quolibets et de paroles injurieuses dont le sens leur échappe. La Fiancée se jette sur les spectateurs, et frappe brutalement celui qu'elle parvient à saisir et qu'elle ne relâche que sur l'intervention des parents et des tolbas venus se prosterner devant elle, les mains liées derrière le dos. La nuit, cette pseudo-fiancée s'introduit sans bruit sous les tentes où elle dénonce sa présence en signifiant au mari d'avoir à lui céder sa place.

Les promenades de Boujloud commencent le soir même de l'Achoura dans les régions où le Carnaval a lieu à l'occasion de cette fête ou plus généralement le deuxième jour de l'Aïd el Kébir, jour

(1) *Ar-ikat s-iṭenza* (Tiniskt).
(2) Appelées *iselli*. Imjadh.
(3) Chez les Sektana d'Ounnein.
(4) *Wanna iut ur ra-t-iaγkra* Tiniskt) et aussi à Timgissin.

dit *ass n-bubsasen* (1) ou *nhar azellif* (2). Elles durent deux ou trois jours, parfois même une semaine, et, sauf de rares exceptions, elles ont lieu le jour. Elles sont du reste fructueuses : figurants et musiciens reçoivent en chemin des œufs, des morceaux de viande de la tafaska et des pièces de monnaie. Ils se partagent l'argent, mangent la viande ou la revendent si la quête a été abondante et se procurent d'autres victuailles qu'ils servent dans un festin. Les Imjadh achètent des poules et clôturent fêtes et repas par une invocation de ce genre :

> « O Dieu! donne-nous l'aisance!
> « O Dieu! accorde-nous ton pardon et gratifie-nous
> d'une bonne année! »

Les Beni-Iznacen disent en de mêmes circonstances :

> « O Dieu! donne-nous la Pluie!

Le Carnaval se termine par un banquet et une invocation dont le caractère sacré ne paraît pas devoir être mis en doute. Il serait faux d'autre part de ne considérer, dans la procession de Boujloud, que le seul côté burlesque. Les Indigènes semblent attacher à cette pratique une importance réelle que le seul attrait du spectacle ne saurait justifier. Les acteurs, choisis parmi les gens de basse condition, bergers, khammès et voleurs ou parmi des représentants d'une même famille, ne trouvent pas toujours un plaisir extrême à s'exhiber ainsi en public. Parfois c'est l'amghar ou la communauté qui procède à l'acquisition des peaux dont se revêtira Boujloud (3). Celui-ci, en plus du produit de la quête, reçoit souvent un salaire. Dans les tribus du Djebel un ou plusieurs individus sont loués pour les sept jours de la fête, on les déguise comme il vient d'être dit, puis on les promène dans les ddehar (4). Le rôle de Boujloud n'est-il pas de première importance. Il guérit les malades et immunise contre tout danger ceux qu'il a touchés. En d'autres termes, la cérémonie dont il est l'acteur essentiel, semble avoir pour objet d'attirer les bénédictions sur les familles et de détourner d'elles les maux et les ennuis pour l'année qui commence.

Il n'est pas téméraire de vouloir pousser nos déductions plus avant. Nous pouvons nous demander, par exemple, quel être per-

(1) Le jour des têtes de mouton rôties; mis pour *bu [illegible]*; sur ce mot, voir *Mots et Choses berbères*, p. 109, n. 1.

(2) Même sens que le précédent, en usage chez les Djebala, cf. Lévi-Provençal, in *Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djebala de la vallée moyenne de l'Ouargha*, p. 106, des *Archives Berbères*, 1918, fasc. 1. Le premier mot de l'expression est arabe, le second, berbère. Cf. *Mots et Choses Berbères*, p. 109, n. 1.

(3) Au Tafilelt, Iqsabi n Moulay Ali Cherif.

(4) Cf. *Notes d'ethnog. et de ling.*, Biarnay.

sonnifie l'individu vêtu de peaux de chèvre ou de mouton et rechercher à quelles croyances obéissaient les anciens Maures en se livrant à cette mascarade. L'examen des pratiques actuelles ne fournit guère d'éléments d'informations; partant, la discussion relève presque exclusivement du domaine de l'hypothèse. Trois cas semblent devoir être envisagés. Le premier, que nous ne retiendrons pas, identifierait Boujloud à l'Ogre de l'Achoura décrit ci-dessus. L'Ogre se montre parfois vêtu de peaux. Dans une cérémonie des Rahamna rapportée par M. Doutté, (1) figure un individu couvert de peaux; il porte le nom de *Boujloud* ou de *Herema*. A la fin de la cérémonie l'assistance se précipite sur lui et fait mine de le tuer. C'est le seul cas signalé jusqu'ici de la mise à mort d'un personnage de ce genre. La cérémonie ne revêt jamais un caractère aussi tragique. L'individu à qui échoit le rôle de Boujloud se contente de se débarrasser de ses peaux et d'aller se plonger dans un bain dont il a le plus grand besoin. Peut-être s'agit-il, en l'espèce, d'une contamination de type; le Boujloud des Rahamna figure un ogre et si on le détruit c'est en tant que personnification d'un génie malfaisant.

Plus judicieuse est l'hypothèse qui assimilerait la pratique berbère à tout autre usage du genre des Lupercales par exemple, sans croire pour cela à un emprunt, car des fêtes identiques sont ou étaient répandues chez les peuples les plus divers des deux continents, chez les primitifs comme chez les demi-civilisés. On sait qu'après avoir été arrosés du sang d'une chèvre et d'un chien, les Luperques nus, une peau de bouc sur les épaules parcouraient les rues de Rome en poussant des cris, frappant de tous côtés la foule de lanières faites du cuir des animaux immolés. Les femmes enceintes s'offraient aux coups pour éviter par là les douleurs de l'enfantement; les autres croyaient qu'elles en deviendraient fécondes. (2)

Lupercales et mascarades de Boujloud présentent plus d'une analogie. Les personnages, tous deux vêtus de peau, se livrent à des pratiques de fustigation moins marquées et moins violentes chez les Berbères, mais de sens non moins équivoque. A Rome, la cérémonie passait pour éloigner les démons de l'infécondité, en Berbérie, elle passe encore pour chasser les mauvais esprits auxquels l'Indigène attribue tous ses maux. Ce pouvoir magique, le Luperque le détient de ses lanières taillées dans la peau d'un animal sacré; Boujloud le détient de ses baguettes ou des sabots de l'animal dont il a revêtu la peau. Celle-ci n'est donc pas une peau quelconque. Il faut

(1) *Marrakech*, p. 370.
(2) *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines.*

admettre qu'elle provient de la dépouille d'un animal considéré jadis comme sacré : le bélier ou le bouc. Sa baguette n'est pas non plus une baguette ordinaire et doit provenir d'un végétal considéré également comme sacré, l'olivier ou le palmier par exemple. La pratique berbère, comme autrefois l'usage romain, aurait, dans ces conditions, pour objet de faire passer dans le corps du patient la force et la vitalité du bélier ou du bouc ou celle du palmier ou de l'olivier (1).

Enfin, une dernière hypothèse, au contraire de la précédente, assignerait à Bou-Jloud ce rôle : il ne transfère pas dans le corps du patient les bonnes influences émanant de l'animal ou de l'arbre sacrés, mais il en élimine les mauvaises qu'il prend à sa charge : ce serait un bouc-émissaire, rôle qu'il peut tenir grâce à son déguisement qui l'identifie non à un monstre, mais à un animal sacré. Au reste, quelle que soit l'hypothèse envisagée, un fait demeure acquis : la cérémonie était inaugurée par le meurtre rituel d'un bélier ou d'un bouc considéré comme une divinité ou l'incarnation d'une divinité.

Demandons-nous maintenant à quel titre le bélier était élevé à ce rang et pourquoi on le tuait. Revenons pour cela à Boujloud. Celui-ci personnifie un être mâle parvenu à l'âge de la décrépitude. On lui donne souvent le sobriquet de *Herema*, le « Décrépit ». Dans un refrain chanté chez les Béni-Snous, il est traité de « *vieux tout nu* » ou de « *vieil épilé qui regarde entre ses béquilles* » (2). D'autre part, son déguisement indique qu'il ne peut représenter qu'un vieux bélier ou qu'un vieux bouc. Si donc, les mascarades dont il est le personnage principal se célèbrent à l'Aïd el Kebir, c'est vraisemblablement parce que ces pratiques sont en relation directe avec le sacrifice du mouton ou de la chèvre accompli à l'occasion de cette solennité. Non pas, parce que les victimes égorgées procurent aisément aux Indigènes les toisons nécessaires au déguisement de Boujloud, mais plutôt parce que la cérémonie musulmane s'est substituée à une antique fête du paganisme berbère au cours de laquelle un bélier ou bouc était immolé comme représentant du dieu protecteur et multiplicateur du troupeau arrivé à un âge avancé. Cette interprétation paraît en tout cas conforme aux idées qu'ont les Berbères au sujet des phénomènes de croissance des végétaux. Ils considèrent le grain dont ils se nourrissent comme un être qu'ils tuent au moment des récoltes, qu'ils enterrent au moment des semailles et qui ressuscite au

(1) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, la Flagellation rituelle, t. I, p. 173.

(2) Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous*, t. I, p. 305.



Escorté par des joueurs de hautbois et de tambourins, Boujloud se promène silencieux autour du douar ou de l'ighrem... (p. 262).

printemps pour être de nouveau tué et ainsi de suite indéfiniment (1). Par analogie, peut-on suggérer que le développement du troupeau se trouve sous la dépendance d'un dieu présidant à la multiplication animale et qu'ils se représentaient ce dieu sous l'aspect d'un bélier ou d'un bouc, sorte de Roi du troupeau, dans toute la force de la jeunesse? De même qu'ils tuaient le Roi de la moisson, qui incarne les forces éteintes du grain, ils devaient tuer le Roi du troupeau dans la crainte que devenant trop vieux il ne pût assurer la prospérité du troupeau. Mais sa mort n'était pas définitive, elle était suivie de sa résurrection sous l'aspect d'un bélier jeune et vigoureux incarnant pour ainsi dire intégralement la vertu de son espèce. Selon des croyances partagées par tous les peuples, hommes et bêtes sont censés revivre dans d'autres individus de leurs espèces respectives. S'il en est ainsi, la cérémonie, dont Boujloud évoque le souvenir, nous reporterait à l'époque antérieure à l'invention du labourage où les Berberes menaient la vie pastorale et révéraient les animaux, en particulier le bélier, soit comme des êtres divins, soit comme personnifications du dieu protecteur du troupeau.

Le sacrifice de l'Aïd el Kebir perpétue selon nous, dans ce pays, le souvenir d'un antique usage berbère. Le rituel dont il s'accompagne montre avec évidence que la victime possède des vertus qui sont celles de la divinité. Voyons sans entrer dans le détail comment le meurtre s'accomplit et qui l'accomplit.

Chez les Ntifa, la victime est égorgée par le chef de famille dans la maison ou la zriba bien close en présence des enfants, des serviteurs et avant le départ du troupeau pour le pâturage. Chèvres et brebis ne sont mises en liberté qu'une fois l'acte sanglant terminé, preuve que le sacrifice peut avoir quelque répercussion heureuse sur le bon état du troupeau. Chez les Berabers, les victimes ne sont pas sacrifiées par le maître de maison, mais par le fqih ou le taleb, personnage plus sacré, qui passe devant chaque tente où se trouvent les animaux parés pour la mort. Doit-on conclure de cette pratique que le souvenir d'un sacrificateur d'un vieux culte se soit conservé jusqu'à nous et que Boujloud rappelle ce sacrificateur vêtu de la toison de l'animal sacré qu'il a immolé et avec lequel il s'identifie par ce signe matériel? De tels usages et de tels déguisements sont fréquents chez les peuples de civilisations primitives. Notre hypothèse n'a rien d'invraisemblable.

La mode barbare du sacrifice montre au surplus qu'une islamisation déjà millénaire n'a guère adouci sur ce point les mœurs ber-

(1) *Mots et Choses berbères*, p. 308-311; 371-386.

bères. La victime, la gorge entr'ouverte, doit survivre quelque temps à son horrible blessure. L'on connaît la cruelle coutume de transporter de la mçàlla à la mosquée la victime pantelante, secouée par les spasmes de l'agonie afin de tirer des pronostics sur l'année en cours (1). Le Sultan lui-même obéit, sans s'en douter, aux prescriptions du vieux rituel berbère, se mettant ainsi en opposition avec la loi islamique qui ordonne de hâter la mort de la victime.

D'autre part, celle-ci, sacralisée par son sacrifice ou pour avoir donné asile à l'hôte divin, possède une baraka : il n'est en effet, aucune partie de sa dépouille qui ne passe pour bénéficier de vertus spéciales (2). La peau, en particulier, par magie sympathique sans doute, jouit de la faculté de guérir toutes sortes d'affections cutanées. A Tanant, on guérit les enfants atteints de la variole en les faisant passer trois fois à travers la peau fraîchement écorchée. A Timgissin, une pratique semblable guérit ceux qui ont un eczéma. On s'en sert presque en tous lieux à la confection de baratte; on lui reconnaît le pouvoir d'accroître le poids du beurre qu'on y bat. On suspend les cornes aux arbres fruitiers, plus particulièrement aux grenadiers, dans le but d'augmenter la récolte de fruits.

D'après l'hypothèse envisagée Boujloud personnifie un bouc ou un bélier sacré; mais chacun sait que l'animal sacrifié de préférence à l'Aïd el Kebir est le mouton et que sacrifient une chèvre ceux qui sont dans l'impossibilité d'en acheter un. Le sacrifice le plus méritoire est celui d'un bélier; « le mérite, en sacrifiant d'autres animaux décroît selon que cet animal est une brebis, un bouc, une chèvre, un jeune taureau, une vache, un chameau mâle ou un chameau femelle ». Cette échelle des mérites est très intéressante; je doute, écrit M. Van Gennep, qu'elle trouve sa justification dans des textes musulmans anciens, car le sacrifice le plus méritoire dans l'Arabie préislamique et des débuts de l'Islam était celui d'un chameau.

Dans ces conditions, il est permis de restreindre le champ de notre hypothèse : Boujloud personnifie un bélier plutôt qu'un bouc et, sans doute, la toison dont il est revêtu provenait jadis d'un bélier divin. Notre conclusion est du reste conforme aux données de l'histoire. En effet, l'existence d'un bélier-dieu chez les Libyens est connue depuis longtemps. Les navigateurs Syriens le trouvèrent chez les

(1) Voir Doutté, *Magie et Religion*, p. 469 et les références données. La coutume s'observe surtout en pays berbère, notamment à Tanant (Ntifa).

(2) Voir surtout Westermarck in *The Moorish Conception of Holiness*, p. 100-103; remarques extraites d'un mémoire du même auteur ayant pour titre : *The Popular Ritual of the Great Feast in Morocco*, in *Folk lore*, 1911, p. 145.

Berbères et l'adoptèrent, au dire de certains auteurs (1), sous le nom de Baal-Hammon. Au témoignage d'El-Békri (2), le dieu-bélier avait encore des adorateurs au XIe siècle dans la tribu voisine des Beni Lamas de l'Atlas marocain, région d'où nous avons tiré la plupart de nos renseignements. Nous pensons avec M. Van Gennep (3) que l'on doit rattacher au culte dont on l'honorait certains éléments de l'importante cérémonie de l'Aïd el Kebir ou Fête du Mouton. Parmi ces éléments, il est à présumer que les principaux étaient le meurtre du dieu et la procession à laquelle participaient les grands-prêtres ou les sacrificateurs revêtus de la dépouille du dieu.

La linguistique ne fait que renforcer cette hypothèse. Dans l'Atlas marocain et plus spécialement dans toute la province de Demnat (4) la Fête du Mouton est appelée *l'aid n-tfaska* et la victime sacrifiée *tafaska*. Sous la forme *tfaska* l'expression désigne à Ouargla (5) toute fête religieuse ou laïque; on dit par exemple *tfaska tamqrant* la « grande fête » pour désigner l'Aïd el Kebir. Les Touaregs Ahaggar (6) appellent *tafaské* le sacrifice religieux de la solennité musulmane; par extension, le mot se rapporte aussi à la victime destinée au sacrifice. D'après Masqueray *tafaski* serait chez les Taitoq le nom du quatrième mois de l'année; et *tafaské*, dans l'Adrar, comme *afasko* et *tifisko* chez les Ioullemmeden (7) et à Tombouctou, signifie le printemps. Ce nom a pénétré jusque chez les Diolofs du Sénégal où *tabaski dya* correspond à décembre.

On notera la grande dispersion de ces expressions à travers les pays berbères du Sud moins touchés par l'arabisation que ceux du Nord. Elles n'ont pas été apportées par les envahisseurs musulmans et ne sont pas d'origine arabe. Elles doivent être rapportées à l'hébreu *passah*, dont les Grecs ont fait *πάσχα*, les Latin *pascha*, d'où notre mot *Pâque* mis pour *pasque*. Reste à savoir si la présence de *tafaska* dans le vocabulaire berbère est un emprunt fait au Judaïsme ou au Christianisme. Si, comme nous inclinons à le croire, le mot fut importé par les missionnaires chrétiens, il ne pouvait évidemment s'appliquer qu'à la plus grande solennité de la religion nouvelle à

(1) Van Gennep, *op. cit.*, p. 215; opinion discutée.

(2) *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, p. 215.

(3) *Op. cit.*, p. 215.

(4) Boulifa, *Textes berbères de l'Atlas Marocain*, p. 127; mais l'expression est connue dans toute la province de Demnat, chez les Igliwa, les Goundafa, les Ida Ou Qais, à l'ouest; les Aït Atta à l'est, les Aït Messad, au nord, ceux-ci prononcent le mot *tabaska*.

(5) Biarnay, *Ouargla*, p. 211.

(6) De Foucauld, *Dictionnaire Touareg-Français*.

(7) R. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, p. 329.

laquelle les Berbères s'étaient convertis avec le zèle que l'on sait. Or, Pâques, fête de la rédemption des hommes par la mort et la résurrection du Christ s'est greffée directement sur la Pâque juive, fête de commémoration nationale, qui s'était elle-même greffée sur des rites naturistes (1). Quel était le principal de ces rites? Le soir de la cérémonie, tous les membres de la famille, debout, les reins ceints et un bâton à la main comme à l'heure d'un départ, devaient manger avec du pain azyme un agneau tout entier sans en briser les os. Cet agneau porte dans l'Écriture sainte le nom de *pâque*, ce qui donne un sens aux expressions *immoler* et *manger la pâque*. Il est curieux que la *tafaska* des Berbères désigne la victime de l'Aïd el Kebir — qui est de préférence un mouton — et que des expressions comme *ɣers i- tfaska* et *eš seg-tfaska* signifient aussi immoler ou manger la pâque.

D'autre part, on a fait de l'agneau pascal le type de Jésus immolé sur la croix et l'évangéliste Saint-Jean fait remarquer qu'on ne brisa point les jambes à Jésus crucifié parce qu'il était écrit de l'agneau pascal : *Vous ne briserez point ses os.*

De l'ensemble de ces remarques l'on pourrait tenter d'inférer que le mot *tafaska* s'est introduit en Berbérie à l'époque de la conversion des Indigènes à l'Évangile, que parmi les nouveaux usages religieux s'était conservé celui de faire la pâque, c'est-à-dire de manger l'agneau pascal en commémoration du dernier repas que les apôtres avaient fait avec leur divin Maître.

Que les Indigènes nouvellement convertis aient reconnu dans l'immolation d'un agneau et dans le banquet sacré ou la communion qui s'en suivait des pratiques dont ils honoraient déjà leur dieu-bélier, qu'ils aient transféré à la célébration de leur Pâque le rituel réservé à leur culte païen, tout cela paraît fort admissible et en partie prouvé. Ne devaient-ils pas, quelques siècles plus tard, transférer ce même rituel à la cérémonie musulmane de l'Aïd el Kebir, et donner à la fête nouvelle le nom de l'ancienne, celui de *tafaska* : la Pâque.

Par un processus connu, les noms populaires des mois du calendrier lunaire portent en Berbérie le nom de la fête religieuse qu'ils renferment. Les Ahaggar appellent *tafaské* le douzième mois de l'année musulmane ذو الحجة qui est le mois des sacrifices. Pour les Touaregs de l'Adrar et les Ioullemmeden *tafaské* ou *afasko* désignent non plus un mois mais une période de l'année : le printemps. Ce qui concorde avec l'époque à laquelle Juifs et Chrétiens ont coutume de fêter leur Pâque. La solennité chrétienne n'est-elle pas en effet la grande fête du printemps, une grande fête du renouveau « du renou-

(1) A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, p. 96.

veau intérieur pour la vie éternelle ». La vie spirituelle devient saisonnière à sa façon et il est remarquable que le « renouveau chrétien, la renaissance perpétuelle de l'Église a marqué son jour à une date symbolique du renouveau de la nature. Le sens de la consécration a changé, mais le jour n'a pas cessé d'être sacré et figuratif (1) ».

En Berbérie, le sens et la date de la cérémonie ont changé, créant ainsi la confusion où nous nous débattons. La *tafaska* devenue l'Aïd el Kebir, tour à tour célébrée à toutes les époques de l'année, a perdu son caractère de fête de renouveau ou du moins ne le décèle que difficilement à l'analyse la plus serrée. Car, toute idée de fête printanière n'est pas complètement absente de la pratique berbère. Pourquoi tant de Bérabers ont-ils gardé l'habitude de célébrer leurs mariages collectifs à l'Aïd el Kebir? Les mariages de cette sorte s'observent généralement au printemps. A Ouargla, en particulier, c'est l'époque habituellement choisie. Si on refuse d'admettre notre hypothèse, comment expliquer la coutume béraber? Invoquera-t-on encore la fantaisie populaire? Par ailleurs, et le fait est universel au Moghreb, pourquoi les Indigènes ont-ils voulu marquer avec tant de netteté l'existence d'un rapport entre le sacrifice d'un mouton et la fête de l'Achoura? Cette dernière solennité est éminemment une fête de renouveau; on y retrouve les éléments capitaux d'une ancienne fête printanière berbère. Y manquent, il est vrai, le meurtre du dieu-bélier et la communion pascale. Mais, on peut tenir pour certain qu'ils y figuraient jadis. Il faut bien expliquer les raisons qui font que les parties les plus imprégnées de baraka de la victime égorgée à l'Aïd el Kebir sont mises de côté pour être consommées à l'Achoura.

Exemples : l'épaule droite (2) est conservée entière et suspendue au plafond de la cuisine. On la fait cuire le soir de la fête puis on la désosse; de l'examen de l'omoplate on tire des pronostics sur l'année en cours (3), l'os est ensuite jeté au silo ou accroché aux poutres de la maison. Le fémur droit, non brisé, est aussi jeté au silo où sa présence éloigne les mauvais esprits et accroît le grain en poids et en volume. On conserve encore des morceaux de viande séchés au soleil, des espèces de saucisses faites avec les tripes, une partie du cartilage appelée *bu-iiels*, parfois la langue, une oreille, les pieds et surtout la queue partout estimée comme un morceau de choix. Il n'est pas de région où la queue ne soit réservée pour être consommée au premier

(1) A. Loisy, *op. cit.* p. 96.

(2) *Adar afasi*, Igliwa, Ida Oukensous, Tazeroualt ou *tasareft tafasit*, Ihahan.

(3) Sur la scapulomancie ou l'art de prévoir l'avenir par l'inspection des omoplates des victimes sacrificatoires, voir Doutté, *Mag. et Rel.* et références données, p. 371.

souper des fêtes achouriennes. En Grande Kabylie, dans le Moyen-Atlas, dans le Sous comme dans les villes marocaines, c'est là un usage auquel toutes les familles se conforment strictement. A Rabat, la queue est mangée par les femmes qui souffrent de maux de ventre et qui désirent s'en guérir. Traduit différemment cela signifie que la queue passait autrefois pour guérir les douleurs de l'enfantement et assurer la fécondité des femmes. Les matrones prétendent même qu'un remède infaillible contre la stérilité féminine consiste à manger un mets composé de 99 bouts de queue provenant de la tafaska.

On sera moins étonné d'apprendre que la queue est parfois remise aux bergers. Ils la jettent dans le feu de joie : l'odeur qui s'en dégage est réputée bienfaisante au bétail; ou la mangent pour que « leur troupeau soit bien en main ». Dans la tribu arabe des Mnasra, (1) celui qui la fait cuire dans le feu allumé dans le parc aux moutons a soin de dire :

« *aj! aj! Puissent nos brebis ne nous donner que des femelles!* »

Dans l'Ouergha, les paysans sautent par dessus leur feu de joie en prononçant des paroles identiques :

« *aj! aj! Que nos troupeaux ne donnent que des brebis!* »

mais ils ne mangent pas de queue de mouton rôtie à ce feu (2).

A vrai dire l'orthodoxie condamne de tels usages. Les hadith recommandent de manger la victime rituelle dans les trois jours et d'en donner le reste aux pauvres. Ajoutons que dans tout le pays marocain la queue de mouton porte le nom de *ageṛs* qui est berbère (3). Qu'est-ce à dire sinon que ces pratiques existent depuis une haute antiquité, qu'elles ne peuvent avoir été importées par l'Islam, qu'elles sont berbères.

On aura remarqué que parmi les usages que nous venons de mentionner, certains se trouvent associés aux rites des feux de joie. Ce sont ceux qui montrent avec le plus d'évidence le rapport existant entre le sacrifice de la *tafaska* et la multiplication du troupeau. Or, si l'on sait que des feux sont encore allumés à l'Ennaïr et surtout à l'Ançera c'est à dire au solstice d'été, l'on sait peut-être moins que dans le premier repas consommé en cette occasion figurent parfois des queues de mouton. A Meknès, deux mois avant le solstice, l'arrif des bouchers recueille les *ageṛs* des moutons et les sale. Le 23 juin, il les remet au mohtasseb (4) à charge de les répartir entre les princi-

(1) Westermarck, [illegible] ... bères, p. 351 n. 1.
(2) Biarnay, [illegible]
(3) [illegible] Mots et Choses ber[illegible]
(4) [illegible] Fonctionnaire chargé d'établir dans les villes le cours des denrées.

paux notables de la ville qui les mangent en famille avec le couscous fait le 24, jour du solstice. Biarnay signale que les ksouriens d'Ouargla jettent dans leurs feux de joie de l'Ançera toutes sortes de débris, des bouts de viande, de la graisse et considère cet usage comme un souvenir d'anciens sacrifices (1). Les paysans d'Assif Issi ont coutume d'acheter un mouton en commun au marché qui précède la fête. Ils l'égorgent le jour de la fête, mangent ce jour-là la queue qu'ils appellent *timerzit l'aïd* et conservent l'épaule droite pour la consommer à l'Achoura.

Serait-ce à croire que le vieux dieu-bélier des Berbères, révéré en tant que divinité pastorale, l'ait été, à un moment donné de son histoire, en tant que divinité agraire et peut-être même solaire si l'on veut considérer le feu comme un attribut magique du soleil? Toujours est-il que l'Ançera (2) est restée la grande fête agricole des jardiniers marocains. Les baux de fermage partent souvent de cette date. On récolte à ce moment les productions dites *sifia* ou d'été ensemencées au cours de l'hiver et l'on prépare les cultures dites *chtouya* qui seront récoltées en hiver. On commence à creuser les silos le jour même du solstice. On attend ce jour-là aussi bien pour entreprendre les moissons ou les battages que pour s'approvisionner en vue de l'hiver. Le prix du blé et de l'orge établi au marché du 24 juin était généralement admis, avant notre arrivée, comme devant être le prix moyen de l'année courante. On tond les chèvres et les brebis ayant eu des agneaux au printemps. On ramasse le miel des ruches. On allume des feux dans les jardins en vue d'éviter la chute des figues, d'avoir des grenades à peau mince et de préserver le raisin des piqûres des guêpes.

D'autre part, nous avons établi que le bon esprit du grain grâce auquel les récoltes germent et parviennent à maturité passait pour être incarné dans un mouton. Or, le sacrifice d'un mouton s'observe à l'Ançera, à la fin des moissons, avant ou après les dépiquages, et aussi à l'époque des semailles (3). Parfois même, on voit un bélier suivre le laboureur comme si son passage sur la terre fraîchement remuée devait la féconder. On peut donc admettre qu'après avoir été révéré en qualité de divinité protectrice du troupeau, le bélier l'ait été, en second stade, en tant qu'incarnation de la force sacrée du champ ou de l'esprit de la végétation. Ceci nous reporte à l'époque où les Berbères pasteurs tentèrent leurs premiers essais culturaux et attribuèrent

(1) *Ét. sur le dial. berb. d'Ouargla*, p. 217, n. 2.

(2) Sur la ançera, cf. DOUTTÉ, *Magie et religion*, p. 565 et références données.

(3) *Mots et Choses Berbères*, p. 281-300; 315.

les phénomènes de croissance des céréales à la même puissance qui rendait leur troupeau prospère.

Par ailleurs, de ce que des béliers coiffés d'un disque ou d'une sphère observés sur des gravures rupestres du Sud Oranais s'accordent parfaitement avec nombre d'images égyptiennes d'Ammon-Ra, c'est-à-dire Ammon-Soleil, on a voulu identifier ces formes animales à une même divinité solaire (1). On a fait remarquer, à l'encontre de cette opinion, que ces gravures datant de 10 à 12.000 ans (2) sont antérieures à la formation syncrétique d'Ammon-Ra à Thèbes, et que ces dieux, pour d'autres raisons, ont pu exister indépendamment l'un de l'autre (3). Ajoutons que si le culte du bélier-soleil était en honneur dans le Sud-Oranais, il n'y a pas de bonne raison de croire qu'il ne le fut également chez les populations berbères du Sud marocain. On devrait donc retrouver dans le folk-lore des Harratin du Drà et des Chleuhs de l'Atlas des légendes et des traits de mœurs pouvant être interprétés comme des survivances de ce culte. Jusqu'ici le seul argument valable en faveur de l'hypothèse du bélier solaire réside dans le sacrifice du mouton accompli à l'époque du solstice où s'observent d'ordinaire les rites solaires. Mais l'argument n'est pas décisif, car à l'Ançera on sacrifie aussi des vaches. De son côté, la linguistique fournit des données aussi peu concluantes quoique non négligeables. Les Libyens appelaient leur dieu-bélier *Ammon*, *Amon* ou *Amen*. Tous les auteurs sont d'accord sur ce point. On a voulu rapprocher ce nom d'*Aman* (4), nom que les Guanches donnaient au soleil. Les Insulaires des Canaries révéraient cet astre. D'autre part, les Touaregs Ioullemmeden désignent dieu d'un vieux mot *Amanaï* présentant avec *Amon* un rapport morphologique peut-être fortuit. En dépit des étymologies populaires doit-on rapporter à cette même racine M N le mot *Menni* (5) donné en épithète à la brebis dans l'expression *Lalla Menni* « Dame Menni » figurant dans une sorte d'invocation chantée par les fileuses de laine?

Ces constatations n'apportent qu'un maigre appoint en faveur de l'existence, en des temps anciens, d'une divinité solaire personnifiée sous les traits d'un bélier. Si même le caractère solaire de ce dieu était prouvé, il est à présumer qu'il a dû s'ajouter tard au caractère primitif qui en faisait un dieu pastoral.

(1) Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, p. [illegible]

(2) [illegible] p. 215, mais de [illegible] à 3.000 ans seulement selon d'autres auteurs.

(3) [illegible] d'après Oric Bates, *The Eastern Libyans*.

(4) Hypothèse envisagée par Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, p. [illegible], n. 5, et reprise par F. Vassel, *Le Bélier de Baal Hammon*, in *Revue Archéologique*, avril-juin 1911, p. 94.

(5) E. Westermarck, in *The Moorish Conception of Holiness*, p. 60.

Le dieu-bélier, Protecteur ou Roi du Troupeau, était chaque année, selon nous, mis à mort dans la croyance que devenu vieux et faible il ne pouvait plus assurer la multiplication du troupeau. Mais il ne disparaissait pas à jamais; il renaissait dans un corps plus vigoureux et son action se manifestait à nouveau avec toute la force et l'éclat de la jeunesse. Il faudrait maintenant prouver, à l'appui de cette assertion, que, dans le sacrifice du Mouton comme dans le folklore berbère, survivent des pratiques ou existent des légendes, à défaut d'affirmations, touchant la croyance en la résurrection du bélier divin. Notons : les Africains répugnent à vendre la peau de la victime rituelle (1). Les Nomades la jettent sur la tente où elle séjourne plus ou moins longtemps. Nombre de Chleuhs l'utilisent comme outre à battre le beurre. Les citadins en font des tapis de prière. L'interdiction de vendre la dépouille d'une victime consacrée à Dieu figure dans les hadith (2); elle n'a donc rien de spécifiquement berbère; le Prophète n'a sans doute fait que confirmer un usage plus ancien. Les Égyptiens aussi gardaient soigneusement la peau de l'animal qu'ils avaient sacrifié comme divin (3). Aujourd'hui encore certains Berbères suspendent dans la mosquée, sinon toute la peau, du moins la queue et la tête de la vache immolée aux moissons en tant que représentant de l'esprit du grain (4). La peau est gardée sans doute comme un souvenir du dieu, ou parce qu'elle peut servir à la réincarnation du dieu, ou qu'elle renferme encore une part de la vie divine. La queue ou la tête étaient vraisemblablement réservés pour sa régénération ultérieure.

Les Berbères marquent une répugnance non moins vive à disperser les os de l'animal ou de telle partie de l'animal immolé. Leurs contes renferment maintes traces de cette croyance primitive à la résurrection d'hommes ou d'animaux pourvu que leurs os soient conservés. Nous avons indiqué plus haut le soin qu'apportent les Berabers du Sud à recueillir et à enterrer les os des coqs égorgés (5). Nous avons noté que les fémurs et les omoplates de la *tafaska* sont jetés au silo ou suspendus au plafond de la cuisine, où ils exercent leur prétendu charme pendant toute l'année. Les os de la tête mis soigneusement de côté sont, dans maintes régions, l'objet d'une pratique connue sous le nom de *Buharas* ou de *Buharus* (6). A Tanant, les femmes d'un

(2) Cf. El-Bokhari, *Les Traditions islamiques*, trad. Houdas, t. IV, p. 32.

(3) Frazer, *Le Rameau d'Or*, t. II, p. 135.

(4) *Mots et Choses berbères*, p. 383.

(5) Voir *supra* « les œufs et les poules dans les pratiques berbères. »

(6) Des pratiques analogues sont signalées en maints endroits sans que l'on puisse dire avec certitude à quelles croyan-

même hameau se groupent la nuit et vont ensemble les jeter dans quelque lieu écarté, chacune disant : « *Je te jette Buharas!* » puis elles reviennent en courant à toutes jambes. Elles se moquent de la dernière arrivée : c'est dans sa cuisine qu'un certain démon *Buharas* « le briseur de vaisselle » élira domicile. A Timgissin, les femmes se débarrassent de la sorte des os de leur tafaska le dernier jour du mois de l'Aïd. Elles opèrent le matin avant la prière de l'aurore et jettent les os au fond de quelque fontaine (1). Le nom de ce briseur de vaisselle est arabe, la croyance orientale; mais l'usage est indigène. Le fait que les os du bélier ne sont ni dispersés ni jetés aux chiens est en rapport avec l'idée de son retour à l'existence (2). C'est une croyance très répandue dans le peuple que le mouton égorgé le jour de la tafaska ne meurt pas; il va au paradis où il servira de monture au croyant qui l'a immolé. Il n'est donc pas téméraire de conjecturer que les Berbères ont cru à la résurrection de leur vieille divinité pastorale qui incarnait le bélier quand, pour obéir à des croyances depuis longtemps éteintes, ils immolaient rituellement et solennellement un bélier sacré.

Nous pouvons maintenant revenir à Boujloud. Nous avons voulu prouver que la mascarade dans laquelle il figure ne s'est pas juxtaposée à l'Aïd el Kebir par pur caprice; qu'elle venait à la suite du

ces elles se rapportent. A Ouargla *buharus* est une sorte de mannequin formé de rubans, de chiffons et de brins de laine qu'une vieille femme porte dans les circonstances graves pour préserver du mauvais œil (Biarnay, *Ouargla*, p. 77). Au Maroc, chez les Cheraga, à la limite du pays djebala, une petite troupe composée de cavaliers et de piétons s'en vont, le second jour de l'Aïd el Kebir, aux abords du village voisin et crient aux habitants : « *Buharrus* est sur vous ! » Puis ils s'enfuient. Les gens effrayés courent à leur poursuite et, s'ils arrivent à les atteindre, les ramènent chez eux au son des flûtes et des tambourins (Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 108).

(1) Y a-t-il quelque relation entre cette pratique et la légende du *Mouton noir de* [illegible] rapportée par Destaing dans son tome II des Beni Snous, p. [illegible] Dans la vallée de [illegible], il est un petit lac habité par un afrit sous l'aspect d'un mouton noir. Un jour d'automne, un berger mena son troupeau dans ces parages, un bélier noir sortit de l'étang et se mit à saillir les brebis. Or, ce bélier était l'afrit du petit lac. Quand vint le printemps, les brebis ne mirent bas que des agneaux noirs.

Comme ces petits moutons étaient déjà forts, le berger les emmena paître un jour sur les rives de l'étang. Le bélier noir sortit et se mit à brouter avec le troupeau. Tout à coup, il bondit dans l'étang emmenant à sa suite tous les agneaux noirs. Le reste de la légende importe moins.

(2) Il est vrai qu'on peut interpréter différemment cet usage. Bouharrous apparaît comme un monstre vivant dans la campagne ou dans les sources; peut-être est-il du genre du fameux Tanghot tourteg (voir *supra*). La pratique rappelle qu'un culte lui était rendu par l'offrande d'une victime afin de se le concilier. Les os de la tafaska constituent la part du sacrifice qu'on lui réserve dans une même intention. En tout cas le retour précipité des assistantes semble indiquer qu'il s'agit, en dernière analyse, d'un simple rite d'expulsion du mal.

sacrifice d'un bélier et que ce bélier était dieu; que la victime ou *tafaska* de la fête musulmane perpétue peut-être, à travers les âges, le souvenir du vieux dieu libyen *Ammon*, qui, par suite des vicissitudes connues, s'est assimilé tour à tour à Baal-Hammon, devenu le Saturne Africain sous la domination romaine, pour se confondre plus tard avec l'Agneau pascal au temps florissant du Christianisme. A la suite de tant d'apostasies, le sens de ces diverses consécrations a pu souvent changer; mais si les vieux dieux sont morts, si les croyances ont disparu, les rites ont survécu.

Ce n'est donc pas sans raison que nous avons avancé, que pour s'être vêtu de la dépouille du dieu, Boujloud personnifiait jadis le dieu lui-même et que sa promenade dans les douars et les villages pouvait être considérée comme une vraie source de bénédictions.

Il était dans la religion de l'Égypte ancienne une pratique qui n'est pas sans offrir quelques analogies avec l'usage berbère. Hérodote rapporte que, une fois l'an, à la fête d'Ammon, les Thébains tuaient un bélier, l'écorchaient et revêtaient de sa peau la statue du dieu. Puis, ils pleuraient le bélier et l'enterraient dans une tombe sacrée. « Ce bélier que l'on tuait, dit Frazer (1), c'était non pas une victime sacrifiée à Ammon, mais Ammon lui-même : ce qui démontre l'identité du dieu avec l'animal, c'est qu'on revêtait sa statue de la toison du bélier. » Ce dieu était souvent représenté sous la forme d'un homme à tête de bélier ou à cornes de bélier tombantes et recourbées en avant sur une tête humaine; on accédait aux temples de ce dieu par une allée de béliers; un bélier qu'on nourrissait à Thèbes était censé son incarnation. Mais on ne tuait pas de mouton dans le nome de Thèbes, il y était tabou (2).

Il y a plus. Hérodote rapporte qu'une femme couchait dans le temple d'Ammon comme compagne du dieu. « Dans les textes égyptiens, on parle d'elle comme de la « divine épouse » et d'ordinaire, ce n'était pas un moindre personnage que la reine d'Égypte en personne, car, selon les Égyptiens, leurs monarques étaient à la lettre, les fils du dieu Ammon, qui, lors de l'accomplissement du mariage royal, était supposé s'approprier un moment l'apparence du roi régnant. L'union de la reine d'Égypte avec le dieu est représentée en sculpture et en peinture, avec les détails les plus circonstanciés, sur les murs de deux temples des plus anciens d'Égypte, ceux de Luxor et de Deir el Bahari; et la légende des peintures ne laisse aucun doute sur leur signification. Puis la naissance de l'enfant divin, fruit

(1) *Le Rameau d'Or*, t. II, p. 134.
(2) E. Vassel, *op. cit.*, p. 85 et les nombreuses références données.

de l'union miraculeuse, est représentée avec la même minutie (1). » On sait par ailleurs que la coutume de marier un être divin ou un esprit est largement répandue dans toutes les mythologies du monde et que la mythologie classique, en particulier, en fournit maints exemples célèbres. A défaut de témoignage direct, l'analogie nous permet de conjecturer qu'un mariage sacré de cette espèce pût être célébré chaque année en Berbérie entre le dieu-bélier et une Taslit dans le but d'assurer la fécondité des femmes, et peut-être aussi en vue de hâter la croissance de la végétation. Deux séries de faits plaident en faveur de notre hypothèse : La première, on a vu que les différentes parties de la tafaska passent pour accroître le volume du grain déposé au silo, ou le poids du beurre dans l'outre, multiplier la récolte des fruits et rendre fécondes les femmes stériles. La seconde, les mariages collectifs sont célébrés en certaines régions, à l'Aïd el Kebir; et cette particularité ne saurait s'expliquer si l'usage n'avait été jadis en relation étroite avec une solennité en l'honneur du dieu-bélier. Nous avons supposé que cette solennité avait lieu au printemps. Nous pouvons compléter notre pensée et dire : si certains mariages collectifs ont pu être célébrés à la suite du mariage sacré des puissances de la végétation représentées sous l'aspect d'un *asli* et d'une *taslit*, certains autres l'ont sans doute été à la suite du mariage vrai ou simulé du bélier-dieu et d'une épouse divine, dans l'idée de répandre sur toutes les unions la force procréatrice supposée à l'animal-dieu.

Il n'entre pas dans notre esprit d'établir un parallèle entre la cérémonie égyptienne bien connue et l'usage berbère au sujet duquel toutes les hypothèses sont permises. Mais, puiqu'il est avéré que les sources historiques ne fournissent que des renseignements contradictoires ou insuffisants sur la nature du dieu-bélier des Libyens et sur le culte dont on l'honorait, n'est-il pas tentant de suppléer à cette indigence par l'étude du folk-lore africain relatif à Boujloud, l'homme vêtu de peaux de mouton et au sacrifice du Mouton tel que les Berbères le pratiquent encore selon leurs vieux rites ?

C'est cette étude qu'on a voulu amorcer ici, non sans témérité, on en convient (2).

(1) Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, p. 186.

(2) E. Vassel, *op. cit.*, conclut son étude en disant que les types divins : Baal-Hammon, Zeus Ammon en Cyrénaïque, et Ammon de Thèbes [illegible] commune d'origine totémique, que cette source doit être cherchée en Libye ou en Égypte et que les probabilités paraissent en faveur de la Libye. Ajoutons, en ce qui nous concerne, que nous nous refusons à croire à la nature totémique de l'Ammon libyen.



Parmi les personnages masqués figurent un ou plusieurs vieillards coiffés de hauts chapeaux pointus et portant en guise de masque une toison percée de trous (p. 278).

Les Vieillards : *Šehšah, Ba Ših, Ḥaguz, Ba Lefdam,* **et les Juifs :** *Udain.*

Parmi les personnages masqués figurant dans le cortège de Boujloud s'observent fréquemment un ou plusieurs vieillards (pl. VI) ou un couple de vieillards composé d'un vieux et d'une vieille auxquels la fantaisie populaire a donné des noms non dépourvus de signification.

Dans le Djebel, Boujloud a deux acolytes loués comme lui et appelés *šehsah*, expression qui se décompose *šiḫ eššaḫ*, littéralement le « *vieillard des vieillards* ». Le personnage simule un individu parvenu à l'extrême limite de la vieillesse, courbé sous le poids des ans, marchant à l'aide d'un bâton, vêtu de haillons, coiffé d'une haute chéchia trouée, portant en guise de masque une petite toison percée de trous pour les yeux, la bouche, et plaquée sur la figure de manière à ce que la queue retombant sur la poitrine lui fasse une vénérable barbe blanche de vieux. Il porte au côté la sacoche traditionnelle, mais cet accessoire, tressé en fibres de palmier, déchiré et percé, renferme une provision de cendre au lieu de bons douros sonnants et trébuchants. Escortés de musiciens, les deux vieux, flanqués de Boujloud, s'arrêtent devant les maisons et se livrent à toutes sortes de facéties tandis que l'orchestre emplit le village de ses notes discordantes. Ils pénètrent dans tous les intérieurs, s'introduisent jusque dans les chambres réservées aux femmes, frappent les gens de leur bâton et répandent de la cendre sur la barbe de ceux qui se laissent prendre. Ils parcourent ainsi cinq ou six villages en se livrant dans chacun d'eux au même manège pendant les sept jours de fête, puis se partagent les aumônes reçues.

La cérémonie se déroule à l'Aïd el Kebir; mais d'une manière générale les mascarades mettant en scène des vieillards ont lieu de préférence à l'Achoura ou à l'Ennaïr, c'est-à-dire à des époques de renouvellement. Dans ces conditions, le Vieux du Carnaval, véritable *Roi des Ans* personnifie l'année parvenue à sa période ultime qui disparaît avec ses tristesses et ses maux. La mascarade appartient à une cérémonie d'un type connu célébré chez les peuples les plus divers dans le but d'expulser d'un seul coup tous les maux qui pèsent sur le douar ou le village afin d'entamer l'année nouvelle sous les meilleurs auspices.

Dans l'usage du Djebel, il est un rite curieux : c'est celui qui consiste à saupoudrer de cendre la barbe des gens. La pratique ne constitue pas un fait isolé. Dans le carnaval des Zkara (1) figure un individu dont le déguisement simule le costume des Juifs d'Oujda; il

(1) MOULIÉRAS, *une tribu zénète anti-musulmane*, p. 105.

porte attachée au cou une caisse remplie de cendre, sa soi-disant pacotille qu'il jette à la figure de ses clients. Dans celui des montagnards de Tiniskt — Berbères du Haut-Atlas — sont également des jeunes gens déguisés en Juifs; ils s'amusent à répandre sur les spectateurs des poignées de cendre qu'ils tirent d'un sac de peau appelé *asgirs n-iẓed*.

Le sens du rite est assez énigmatique. Peut-on le considérer comme un charme de pluie : la cendre symbolisant la terre calcinée par la chaleur solaire? Ou bien a-t-il en vue de répandre sur les hommes les vertus exceptionnelles habituellement reconnues aux cendres du feu solsticial? Il faudrait prouver que ces cendres proviennent du feu de joie, et cela n'est pas. Des amusements de ce genre s'observent dans le Carnaval européen. Les personnages masqués ou non se jettent du plâtre et le plus souvent des confetti (1). On a vu dans ces usages des survivances de combats rituels totalement indépendants des pratiques carnavalesques. Ces luttes ont conservé en Berbérie leur caractère primitif et barbare. Hommes et enfants d'un même village ou de villages voisins groupés en deux camps se jettent des mottes de terre, le plus souvent des pierres. Les femmes armés d'un bâton se livrent parfois à des luttes semblables. Il n'est pas de crâne berbère qui ne porte sur le cuir chevelu une ou plusieurs cicatrices provenant des coups reçus en ces circonstances.

Revenons au Vieux du Djebel. Sous d'autres appellations et d'autres accoutrements, le personnage s'observe dans tout le Maghreb. Sa popularité est telle dans les régions du Nord que son nom « *Ba-Šiḫ*, ou le « Vieux par excellence » s'applique à toute la troupe et à la fête elle-même. Mouliéras (2) a pittoresquement dépeint le Ba-Chikh du Rif et du Djebel et noté avec raison, que Arabes et Berbères se livrent dans tout le pays aux mêmes scènes licencieuses avec non moins de gaîté.

Les Slès (3), à l'instar des Rifains, ont aussi leur Ba-Chikh; leur troupe comprend cinq groupes d'acteurs : les Ktama, les Gnanoua, les Juifs, les sangliers et les chameaux. Les pseudo-sangliers sont vêtus de peaux de chèvre et les chameaux de nattes de palmier-nain. Chez les Beni-Zeroual (4), le chef Ba-Chi est entouré de la bande de Bouala, des serviteurs de Sidi Achour, des Gnaoua et des Chenqoub. Chez les Branès (5), les acteurs sont au nombre d'une dizaine: Aba chikh,

(1) Cf. Bourilly, *Le [illegible] populaire dans les Bouches-du-Rhône*, p. 45. A Arles, pendant tout le carnaval, l'une des plaisanteries favorites consiste à jeter subrepticement dans les maisons des [illegible] : ce sont tantôt des [illegible] [illegible] blanc, tantôt une marmite pleine de cendres ou parfois de dragées.

(2) *Le Maroc inconnu*, t. I, p. 106 et t. II, p. [illegible].

(3) [illegible], *op. cit.*, p. 107.

(4) [illegible], *op. cit.*, p. [illegible].

(5) [illegible], *Le [illegible]* in *Archives Berbères*.

le chef; Souna et Abida, deux personnages féminins, esclaves du maître; Ba Abbou et des Juifs colporteurs suivis de leurs enfants. Chez les Tsoul, ce sont également Aba Chikh et sa femme Souna, sa captive Dada et son mari Azi, deux jeunes esclaves; Ba Abbou, le colporteur; Beghila, la mule et Hallouf, le sanglier.

A Rabat, le carnaval n'est plus guère fêté, mais le souvenir d'un Vieux, réplique du Ba chikh ou du Chekhchakh rifain et djbali, semble se perpétuer sous le nom de Baba Ali. Dans une chanson assez décousue que les enfants chantent à l'Achoura (1), il est question d'un personnage de ce nom. On le représente coiffé d'une calotte percée, allant à la recherche d'une certaine Lalla Mennana (2), sorte de démon femelle que l'on invoque à Fès pendant la nuit d'Ennaïr.

Baba Ali est un type également familier aux Harratin du Haut-Dra. A Tamelalt, les garçons ont coutume de saluer l'apparition de la lune d'Achoura par des processions. Ils promènent de longues palmes enflammées qu'ils font tournoyer au-dessus de leur tête et chantent des refrains parmi lesquels reviennent constamment ces mots : « O Baba Ali batchebat, il frappe du tambourin et se croit jeune encore! (3) ». De leur côté, les jeunes filles alignent une trentaine de petits tas de paille séparés l'un de l'autre de quelques enjambées et établis de manière que chacun ait son combustible propre. C'est ainsi

(1) La voici avec sa traduction : *A lălla Mannana! — Ḥiddug ḥenna'mana! — ssaqia tasqina — uluad ma iddina — baba 'li ḥarruba — šišto matqoba — loɣrab daz iqafi — qallo, fain ɣadi? — qallo, l'and uladi — qallo, fainum i? — qallo f-jahannama — qallo, ṭṭeḥ fiha — qallo uahoma amin — ṭakol brwa delmegdamin! — qallo ḥamdu-l llah rebb el'alamin.* — O Lalla Mannana ! — Khadd udj fille du coquelicot! — La rigole m'abreuve — Et la rivière ne nous emportera pas — — Baba Ali, à la tête de boisseau — Sa chéchia est trouée — Le corbeau passe en disant — Où vas-tu? — Chez mes fils — Où sont-ils? — En enfer — Que Dieu t'y fasse tomber! — Qu'il en soit ainsi! — Tu mangeras les excréments des lépreux — Louange à Dieu, Maître des Mondes.

(2) La legende reste muette au sujet de cette Lalla. Il paraît difficile de rapporter Mennana à la racine [illegible] « accorder un bienfait, une faveur » et par suite à [illegible] le « Très Bon » épithète réservée à Dieu, puisque le mot désigne un démon et un mauvais démon femelle. A Tanger, les enfants l'invoquent en ces termes :

« O Lalla Mennana !
« (femme) aux longs boyaux !
« Viens, tu seras ma sœur;
« Je te bâtirai une banquette
« Avec des pêches et des grenades,
« Et ton cul est découvert ! »

(Biarnay, *Notes d'ethn. et de ling.*)

(3) *Baba 'Ali ba-tšbat ikak tiqelalin i-ɣal-d is imezzi!* Parmi les usages dont s'accompagnent les rites du feu dans cette région, relevons le suivant. Lorsque le feu est presque éteint, les petites filles y allument un rameau de jujubier et se brûlent les ongles et les orteils en disant à chaque doigt : « *anidir*, nous vivrons! — [illegible], en bonne santé — *s-l'aqoba*, pour la fête pareille — *n-imal*, de l'an prochain — *a-rabbi*, ô Dieu ! » Elles passent parfois le rameau incandescent sur le front, le nez, les lèvres, les coudes en répétant chaque fois : « *Lalla Tazeggwart, ad-sluɣ!* (Dame Jujubier ! puis-je vivre jusqu'au prochain Achour) ».

qu'il y a un tas de paille de blé, un autre de paille d'orge, un autre de maïs, un autre de fèves, de petits pois, de lentilles, etc. L'une d'elles met le feu à tous ces tas et quand tous les feux flambent, les enfants les enjambent en courant et en répétant : « O Baba Ali, il frappe du tambourin et se croit jeune encore! » Mêmes rites et mêmes chansons au village de Taznamout.

Dans une chanson relevée chez les Rahamna par M. Doutté (1) et chantée aussi à l'Achoura quand brillent les feux de joie, il est fait allusion à un certain Baba Achour dans lequel il est difficile de ne pas reconnaître le Baba Ali de Rabat et du Dra. Quoique le sens de la poésie apparaisse dans le détail assez confus, il est clair cependant qu'il y est question de la mort de Baba Achour et de ses funérailles. On est donc amené à conjecturer que l'on brûlait jadis l'individu ou l'effigie personnifiant le Vieux du Carnaval.

Si, pour un instant, nous quittons le Maroc, nous retrouvons le carnaval joyeusement fêté en Grande Kabylie (2). Les Kabyles considèrent même l'Achoura comme leur seule et véritable fête populaire. Grands et petits en attendent le retour chaque année avec impatience; chacun s'y livre avec un grand débordement de joie aux divertissements et aux festins rituels. Ils y mangent aussi la queue du mouton sacrifié à l'Aïd el Kebir, mais font surtout grande consommation de crêpes. Cela est traditionnel, comme en maintes contrées de l'Europe où il n'est point de Mardi-Gras sans crêpes chaudes et fleurant bon le beurre frais.

Chez les Beni Yenni les jeunes gens se réunissent en cachette le premier matin d'Achoura, habillent l'un d'eux de vieux oripeaux, lui couvrent la face d'un masque noir qu'ils ont façonné quelques jours avant, l'arment d'un gros bâton et parcourent le village avec lui en chantant en chœur : « *Achour! Achour! donnez-nous les crêpes les plus fines, fussent-elles faites avec de la farine de gland!* » La petite troupe s'arrête au seuil de chaque porte, crie ce refrain sans arrêt tandis que *Bou-'Afif* — c'est le nom du personnage masqué — pénètre dans la maison, y mène grand tapage avec son bâton, pousse des grognements, effraie femmes et enfants et ne quitte les lieux que lorsqu'on lui a remis des crêpes et des œufs. Après avoir ainsi fait le tour du village, les enfants procèdent au partage de ce qu'ils ont glané au cours de leur quête, puis se dispersent. Ils se retrouvent du reste l'après-dîner au moussem où ils se rendent en compagnie de leurs parents. Une vieille coutume veut en effet que les gens de

(1) Merrâkech, p. [illegible]

(2) Communication de M. Khider.



Parmi les jouets rituels de l'Achoura figure le goual, tambourin de forme oblongue

plusieurs villages se réunissent, ce jour-là, pour chanter, danser et se livrer à toutes sortes de jeux rituels.

Le carnaval kabyle comporte quelques traits qu'il importe de signaler en passant, bien qu'ils ne lui appartiennent pas en propre. En premier lieu, on a remarqué que le personnage masqué a seul accès dans les maisons en d'autres temps si rigoureusement closes à l'étranger. Sa visite est non seulement tolérée, mais attendue, souhaitée même dans l'intérieur des familles maraboutiques d'ordinaire si fermées. Partant, on peut affirmer que son passage a pu être jadis une source de bénédictions. D'autre part, la promenade s'accompagne d'effusions de joie non équivoques. On salue d'acclamations le petit cortège; mais on manifeste en même temps une crainte, un dégoût non moins évidents de s'approcher du personnage masqué et de le toucher. Un autre usage veut que les jeunes mariés de l'année et les familles qui se sont accrues d'une naissance remettent à *Bou-Afif* une offrande importante d'œufs. Cet usage n'est pas pour nous surprendre : nous avons indiqué plus haut le rôle que jouent les œufs dans les pratiques nuptiales comme dans celles qui président à la naissance. La coutume est plus générale que nous ne le pensions. Si à présent, on veut se rappeler qu'à Tanant les fillettes promènent une petite poupée masculine appelée *Achour*, qu'elles reçoivent au cours de leur tournée des œufs et jettent de ces œufs dans la tombe de leur poupée, on verra sans doute que *Achour*, auquel il est fait des funérailles pompeuses, et *Bou-Alif* que l'on conduit de porte en porte figurent un seul et même personnage. Le premier, avons-nous dit, personnifie l'esprit de la Végétation affaibli ou mourant; il n'y a pas de raison pour que le second ne personnifie pas aussi le même esprit. Or, des Kabyles interrogés prétendent que *Bou-Afif* serait l'ange de la mort, *Azraïl*, dont la mission funèbre est d'interroger les défunts au cours de la nuit qui suit leur descente au tombeau. Les deux interprétations ne sont pas contradictoires; elles s'étayent au contraire. L'usage kabyle correspond à la pratique européenne connue sous le nom d'*Expulsion de la Mort*. Mais cette prétendue Mort, comme l'a démontré Frazer, n'était primitivement que l'esprit de la Végétation que l'on tuait chaque année au printemps afin qu'il pût renaître à la vie avec toute la vigueur de la jeunesse. Elle n'était pas seulement le dieu de la végétation, c'était aussi un bouc-émissaire chargé de tous les maux qui avaient passé sur les gens pendant l'année précédente. « En de telles circonstances, la joie est un sentiment naturel et opportun; quant à la crainte et au dégoût, dont le dieu mourant paraît être l'objet, ils s'adressent moins à lui qu'aux péchés et aux malheurs dont il est chargé. »

La cérémonie résulte donc de la combinaison de deux pratiques primitivement indépendantes. « D'une part, on tuait l'animal divin ou l'homme dieu pour que son existence divine ne subît pas les atteintes de l'âge. D'autre part, on procédait chaque année à une expulsion générale des maux et des péchés. En combinant les deux coutumes, on en est arrivé à employer comme bouc-émissaire l'être divin qui mourait (1). »

Cette explication vaut pour les usages berbères. Il est visible que le Vieux du Carnaval joue, selon les régions, tantôt le rôle de dieu de la végétation, tantôt, et c'est le cas le plus fréquent celui de bouc-émissaire. Il personnifie alors la Mort ou l'Année qui s'en va. On le mène de maison en maison afin que tous puissent recevoir une parcelle de la divinité — ce qui est une sorte de communion — et aussi pour lui transférer les maux et les influences malfaisantes dont chacun se sent accablé.

Si réellement les Berbères ont cru que le personnage promené au cours des mascarades achouriennes incarnait les forces de la végétation et de la génération, on peut conjecturer *a priori* que dans les contrées où ces cérémonies sont tombées en désuétude ce personnage, aujourd'hui burlesque, hier divin, se dissimule sous le nom de quelque génie ou de quelque saint local sans légende.

On pourrait citer à l'appui de cette hypothèse maints exemples concluants; mais aucun n'a sans doute la valeur du suivant.

Bou Afif désigne chez les *Béni-Yenni* le personnage masqué des quêtes achouriennes, identifié à l'esprit fécondant de la végétation. C'est aussi chez les *Béni-Wassif*, leurs voisins, le nom d'un génie s'abritant au pied d'un olivier millénaire, isolé sur un plateau dénudé dominant toute la contrée dont il est l'*a'assas*, c'est-à-dire le gardien. Il est représenté sous les traits d'un géant, pourvu d'une longue barbe, rôdant sur le lieu désert que franchit sans crainte qui suit la voie de Dieu, et avec terreur qui s'en écarte. Aux branches de son arbre, les fidèles attachent des chiffons de couleur rouge ou verte, des touffes de poils et de cheveux, et allument au pied, le jour des fêtes, des lampes façonnées et peintes par les femmes. Ils allument encore ces lampes le matin au réveil, lorsque dans la nuit *Bou Afif* leur est apparu en songe.

Mais on le visite en d'autres circonstances. Car le saint procure un fiancé aux jeunes filles et un nouvel époux aux femmes répudiées qui viennent l'implorer et manger des œufs cuits durs à l'ombre du vieil olivier. Il assure une maternité nouvelle aux mères qui suspendent aux branches le berceau vide de leur garçon mort. Il guérit ceux

(1) *Le Rameau d'Or*, t. II, p. 376. (2) LÉVI-PROVENÇAL, *op. cit.*, p. 101



Scène de Carnaval à Marrakech

qui se croient frappés du djenou et viennent manger, en guise d'asfel (1), des têtes rôties de bouc ou de mouton (2). L'usage est pour le moins singulier. Bou 'Afif fait songer à Bou Haras (3), personnage légendaire à qui le troisième jour de la Fête du Mouton, les femmes vont jeter les os du crâne de la victime sacrifiée ce jour-là. On prétend que Bou 'Afif se nourrit de ces os, lesquels, le lendemain de la visite, disparaissent comme par enchantement.

Tels sont les cas, les seuls, dans lesquels on invoque Bou 'Afif, exorciseur de démons, et, à n'en point douter, successeur du vieux dieu de la végétation et de la génération qu'incarne, sous son aspect burlesque, le bonhomme Carnaval.

Nous voilà à présent fixés sur le sens des mascarades achouriennes, et, nantis de ces détails, nous pouvons continuer notre exposé.

Un autre personnage carnavalesque, familier aux Jebala et aux Bédouins du Gharb sous le nom de *Hagouz*, représente aussi un *Vieux*. Chez les Fichtala, Hagouz a la figure noircie au noir de fumée, les mains attachées et le corps recouvert d'une vieille natte. Il va dans les villages accompagné de pseudo-serviteurs. A son approche les femmes se sauvent, puis reviennent et remettent aux gens de sa suite des beignets, des fruits secs et des pois chiches. Cette mascarade a lieu à l'Ennaïr. La fête du jour de l'An porte même dans le Djebel le nom de *Hagouz*, tandis qu'Innaïr désigne le mois de Janvier. A Fès, aussi, le nom de Janvier *iennair* est concurremment employé avec *Hagouza*, féminin de *Hagouz*, et dans les calendriers fasis la nuit du Premier de l'An est appelée *lailat el gaouza*.

Les nuits du Hagouz sont l'objet de prescriptions alimentaires. La veille du Nouvel An on mange une bouillie de blé concassé appelée *dehich* dans la montagne et *herrberr* à Fès (4). On mange en s'adressant des souhaits; on dit : « *Que Hagouza soit bénie et heureuse et que vous ayez une autre année, s'il plaît à Dieu!* » Puis, autour de ce qui reste de bouillie, on mange en se volant des grains cuits; les garçons happent la part des petites filles; les hommes celles des femmes. Les enfants chantent ensuite :

« Lalla Hagouza, ma Hagouza!
« Que Dieu me conserve ma petite maman!
« Elle me fait cuire mon dîner,
« Pour que je remplisse mon ventre! »

(1) Sur ce mot, voir Huyghe, *Dictionnaire français-kabyle*, p. 67. L'*asfel* est « la bonne aventure, l'immolation d'une poule pour conjurer un sort, une maladie, la part de viande que l'on donne au diseur de bonne aventure. »

(2) appelées *buzelluf*, cf. *Mots et Choses berbères*, p. 109, n. 1.

(3) voir *infra*, p. 275.

(4) Biarnay, *Notes d'eth. et de ling.*

D'après un usage répandu à la fois chez les ruraux et les citadins du Nord Marocain les enfants doivent manger plus que de coutume au cours de la première nuit de Janvier. A Fès, les mères menacent de Hagouza leurs enfants qui ne se conforment pas à la règle. Elles disent qu'une vieille hideuse vient la nuit remplir de pierres le ventre de ceux qui n'ont pas mangé de bouillie (1). Dans l'Ouergha on prétend que Hagouza pisse sur eux.

Le terme Hagouza, ci-dessus employé doit être identifié à l'arabe عجوزة qui désigne une « vieille »; et le masculin Hagouz, un « vieux » (2). D'après une croyance populaire un vieux ou une vieille passe la nuit de Janvier par toutes les maisons et par toutes les tentes. A Tlemcen (3), on raconte qu'Ennayer vint, un jour, en personne sous les traits d'une vieille demander l'aumône à une porte. A Salé, on croit qu'un couple de démons *Chikh* et *Hagouza* passent la nuit de Janvier sur toute la ville. Les mères menacent de *Chikh* et de *Hagouza* les enfants qui refusent de manger cette nuit-là plus que ne le recommande une bonne hygiène. Elles déposent sur leur terrasse à l'intention de *Chikh* et de *Hagouza* une cuillerée du couscous servi au souper. La cuiller retrouvée vide le lendemain atteste le passage du couple de démons célestes. Les gens de Rabat croient aussi à l'existence de ces deux djinns; ils les nomment *Nnair* et *Naira* « Janvier et Janvière » et se les représentent vieux, laids, méchants, s'introduisant dans les maisons par les fentes des portes pour bourrer de paille le ventre des enfants non rassasiés de la bouillie traditionnelle.

La croyance en une sorte de personnage céleste du genre de Hagouz ou d'Ennaïr qui, à la fin de l'année et au cours de la même nuit d'hiver, visite les maisons riches d'enfants existe aussi en Europe. Mais, ce personnage, qui est également un vieillard, au contraire de Hagouz, est infiniment bon. Il ne passe point sur les toits pour leur ouvrir le ventre, mais pour leur jeter, par les cheminées, des jouets et des friandises dont sa hotte est toujours pleine (4).

(1) Par contre les Indigènes de la région de Mehomeh prétendent que *'aguze ennaïr* (la « Vieille de Janvier ») ouvre le ventre des garçons qui ont mangé trop de friandises. Les mères modèrent leur gourmandise en leur faisant redouter l'apparition de la Vieille.

(2) WESTERMARCK, *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar Year, and the Weather in Morocco*, p. 56.

(3) DESTAING, *[illegible] les Beni-Snous*, in Revue Africaine, 1905.

(4) Il est possible que *'aguza ennaïr* se confonde avec le personnage bien connu de la légende des jours d'emprunt. Chez les Aith Ndhir, la Vieille porte le nom berbère de *tam'art*. Elle apparaît dans la nuit du 31 janvier julien au 1er février et non du Premier de l'An. Son passage marque la fin de l'hiver et dès Janvier, il est question de la tam'art. Les Aith Mjild qui viennent chaque année transhumer chez les Aith Ndhir rejoignent le gros de leur tribu après la tam'art.

Les Berbères racontent que cette Vieille

La célébration de pratiques carnavalesques à l'Ennaïr c'est-à-dire en Janvier, perpétue un vieil usage fort en honneur chez les peuples riverains de la Méditerranée au temps de l'occupation romaine. Dans les pays gallicans, l'Église nouvelle avait même institué un jeûne solennel pour détourner les fidèles des fêtes carnavalesques qui se célébraient le 1[er] janvier (1). Ce qui contribue à supposer que des fêtes similaires existaient aussi en Maurétanie, c'est que, parmi les noms qui leur sont appliqués, certains sont d'origine latine. Destaing (2) rapporte qu'à Tlemcen il y a quelques années encore, à Ennaïr, les élèves des écoles coraniques conduisaient par les rues de la ville l'un d'eux monté sur un âne et masqué d'une citrouille, et faisaient une quête au profit de leurs maîtres. Le taleb masqué s'appelait, pour la circonstance, *Boubennani* ou *Boumennani* (3). On a rapproché l'expression de *bu ini* ou de *bun ini* en usage dans l'Aourès où selon Masqueray, le mot se rapporte à un usage romain consistant dans le simple changement d'une des pierres du foyer. Mercier (4), de son côté, dit que les Oulad Daoud et les Oulad Abdi fractions du même groupement de Berbères, célèbrent leur *bu iyni* dans la nuit du 31 décembre au 1[er] janvier et qu'ils appellent cette nuit *id bu iyni* qu'il traduit « nuit du piquet » ou *id ubeddel en iyniin* « nuit du changement des piquets ». Au cours de cette nuit, les perches auxquelles sont suspendus les marmites, peaux de bouc et ustensiles de ménage sont jetées et remplacées par des perches nouvelles. Mais la traduction proposée est fausse. L'erreur provient de ce que les indigènes ayant oublié le sens de *iyni* ont interprété le mot d'après le rite en usage au cours de la première nuit de Janvier et l'ont traduit par « piquet » qui se dit en effet *iyni*. Cette confusion due à l'homonymie est cependant précieuse. Elle prouve que *bu iyni* n'est pas d'importation récente et ne saurait être rapporté à notre « bonne année » prononcée à la façon des indigènes mais à l'expression latine : *bonum annum*. Le Bouben-

avait un veau qu'elle avait soigneusement caché dans sa tente pendant tout Janvier à cause du froid intense qui sévissait dehors. Janvier passé, elle le fit sortir en disant : « Avance, Janvier est parti ! » Mais s'étant réjouie trop tôt de la fin de l'hiver, Janvier emprunta un jour à Février et leva un ouragan qui fit beaucoup souffrir la Vieille et son veau. D'après les Aith Waraïn, la tamgart habitait jadis la plaine où elle menait paître ses brebis. Ne pouvant supporter la chaleur qu'il y faisait, elle s'installa au sommet du Djebel Moussa Ou Salah où surprise par la neige et le froid on la montre encore pétrifiée au milieu de son troupeau (Communication de M. Bahlul Abdelaziz). Sur la légende des Jours d'emprunt voir *Mots et choses berbères*, p. 195.

(1) Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 290.

(2) In [illegible], op. cit., p. 56-7.

(3) A Fès, *boumennani* est très répandu comme nom patronymique.

(4) *Le Chaouïa de l'Aurès*, p. 38.

nani de Tlemcen dérive aussi de cette expression. C'est, en définitive, une formule de souhait qui a prévalu pour désigner la fête du Nouvel An, et cette formule est latine. De sorte qu'il est possible de reconstituer les principaux usages du Nouvel An des Berbères à l'époque romaine. En plus de leur carnaval, ils pratiquaient des rites du feu caractérisés surtout par le changement des pierres du foyer et associaient à leur cérémonie des rites agraires. Tout ceci est du reste connu. M. Doutté a parfaitement montré que nombre de rites en usage à Ennaïr sont en quelque sorte des doublets des rites de Achoura, « seulement, tandis qu'à Achoura ce sont les usages carnavalesques, survivance de l'antique meurtre rituel du dieu et de sa résurrection, qui prévalent, Ennaïr semble surtout se rattacher aux rites du renouvellement du foyer... (1) »

Cependant Ennaïr comme l'Ancera paraît avoir marqué une date culminante du calendrier agricole des Africains. Il se peut même que les premiers labours et les semailles aient été jadis entrepris à cette époque comme la cueillette des olives l'est encore aujourd'hui en maints endroits. Puisqu'il est avéré que les pratiques carnavalesques étaient en rapport avec le développement de la végétation, rien d'étonnant à ce que l'habitude de les célébrer à l'Ennaïr se soit perpétuée jusqu'à nous, et qu'on les retrouve associées à des pratiques agraires. Voici à l'appui de cette opinion un usage (2) en train de tomber en désuétude comme tant d'autres pratiques, qui, dans un lointain passé, revêtaient le caractère de grandes solennités. Certains paysans de la campagne de Tlemcen donnent le nom de *Bou-Bennani* — celui de leur carnaval — à la cérémonie des premiers labours. En prévision de cette fête ils mettent en réserve une provision de grains : blé et orge; et de fruits : grenades, oranges, mandarines, figues sèches, dattes, noix, amandes, etc. Avec les grains ils préparent à l'Ennaïr une bouillie appelée *cherchem*. Ce jour-là aussi, ils se rendent aux champs et placent devant leurs charrues alignées la provision de fruits, puis, dans l'attitude de la prière ils invoquent Dieu. L'invocation terminée, ils se partagent les fruits; ils doivent en manger le plus possible et en réserver une part destinée aux petits oiseaux (3). Ensuite les fellahs se lèvent et se mettent à l'œuvre. Et tandis qu'ils poussent les attelages les femmes qui suivent derrière les premiers sillons scandent de leur tambourin ce refrain :

« *Bu-Bennani! Haw! Haw!*
« *Wa tannani! Haw! Haw!*

(1) *Magie et Religion*, p. 544.
(2) Communication de M. Bostane.
(3) Sur les rites de semailles, voir *Mots et Choses berbères*, p. 368.

« *Wa ntallet-lu! Haw! Haw!*
« *Wa nrabaʿ-lu! Haw! Haw!*
« *Wa nḫammes-lu! Haw! Haw!* etc.

« Bou-Bennani! Holà! Holà!
« Attends-moi! Holà! Holà!
« Je te le porterai au triple! Holà! Holà!
« Je te le porterai au quadruple! Holà! Holà!
« Je te le porterai au quintuple! Holà! Holà! etc.

On reconnaîtra dans cet usage un rite de magie sympathique destiné à faire produire au sol une prodigieuse moisson. On promet à Bou-Bennani une part de grain proportionnelle à la récolte qu'il est censé pouvoir faire lever. Mais ce personnage s'identifie au taleb déguisé dont parle Destaing. Il personnifie, non plus le Vieux de l'An, mais l'esprit de la végétation et plus spécialement l'esprit du grain qui fait surgir les épis du sol.

Nous ne risquons guère de nous tromper en rapportant à la pratique de Tlemcen certaines cérémonies agraires restées jusqu'ici sans explication plausible. M. R. Basset (1) rapporte que les Bou-Khammous, seuls de toutes les tribus de l'Ouarsenis, ont conservé l'usage de promener dans les champs, avant les semailles, une chéchia, un bâton et une chaussure qu'ils prétendent avoir appartenu à leur ancêtre. Les Bellatrech et les Beni Mekhalif, tribus berbères de la commune mixte de Kherba, promènent également devant leur charrue, au moment des semailles, la coiffure et le bâton de leur ancêtre. Ces usages passent pour rendre la récolte abondante; mais l'ancêtre en question n'est autre qu'un personnage du genre de Bou-Bennani et comme lui on le classera dans la catégorie des types de Vieux que nous étudions ici. Il personnifie l'esprit du blé et, tel autrefois le bon vieux Saturne, il préside encore aux semailles.

La cérémonie de Tlemcen est encore précieuse à un autre point de vue. Elle complète et précise la Fête dite du Sultan des tolbas qui se déroule chaque année à Fès au retour du printemps (2). Elle entre incontestablement dans le cadre des pratiques carnavalesques : à ce titre, nous la signalerons succinctement, en passant. On sait en quoi elle consiste. Le 20 avril de chaque année les étudiants étrangers mettent aux enchères la charge de Sultan des tolbas. La fête commence le premier vendredi suivant. En véritable souverain, l'élu désigne un

(1) *Étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis*, p. 16.
(2) Albin, *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 283. — P. Ricard, *Le Printemps à Fès; le Sultan des Tolbas*, in *France-Maroc*, juin 1917, p. 32.

makhzen, un chambellan, un grand vizir, des ministres. Il jouit de prérogatives impériales : il lève des impôts, reçoit la hedia, traite d'égal à égal avec le Sultan lui-même ou quelque prince de sa famille venu lui présenter les compliments d'usage. Il possède jusqu'à un certain point de droit de grâce : il peut solliciter et obtenir l'élargissement d'un des membres de sa tribu emprisonné sur l'ordre de l'émir. La fête est occasion de joyeuses ripailles et de jeux dont le caractère burlesque apparaît si nettement dans ce long et étrange discours en prose rimée connu sous le nom de « *Khotba du Sultan des Tolbas* ». Le règne de ce sultan de pacotille prend fin le quinzième jour. Mais, s'il n'a pas subrepticement disparu de son campement le matin du dernier jour, ses sujets, redevenus ses égaux, s'en emparent et sans autre façon le jettent dans la rivière.

La fête des tolbas remonte sans conteste à une très haute antiquité en dépit de l'assertion courante qui en place l'origine à l'avènement de la dynastie alaouite. L'explication donnée tient de la fable : celui qui la fournit connaissait l'histoire d'Ali-Baba et des quarante voleurs. Dans sa forme actuelle, très atténuée et très spécialisée, puisque les tolbas étrangers en sont les acteurs et les bénéficiaires, la cérémonie présente des traits attestant maintes transformations ou adaptations accomplies au cours des âges. Mais elle est restée avant tout la grande fête du printemps célébrée à l'époque où les blés sont en fleurs, au moment où la récolte future donne ses premières espérances. Peut-on dire qu'elle succède à une cérémonie plus ancienne et païenne pratiquée en vue d'activer la végétation printanière ou d'appeler la protection céleste sur les biens de la terre? Elle se déroule processionnellement, en grande pompe, d'abord en ville, au milieu d'un grand concours de population, puis en dehors de la cité, dans un décor approprié, sur le tapis de quelque verte prairie, au bord de l'oued Fès, où sont dressés le campement royal et les tentes de nombreux Fasis venus pour jouir de la gaieté des étudiants et des premières senteurs du printemps. Le faux sultan personnifie un vieux dieu de la végétation; son règne joyeux mais éphémère devait jadis se clore d'une manière tragique. On devait le tuer rituellement; ce qui semble l'indiquer c'est qu'il possède le privilège de libérer un criminel. Nous basant, en effet, sur l'analogie de pratiques similaires relevées ailleurs, ce prisonnier représente la victime qu'on sacrifiait annuellement à la place du Roi. On le noyait vraisemblablement dans l'oued Fès après avoir servi de bouc émissaire. On l'offrait en pâture à quelque génie des eaux pour que fût épargné le reste du monde. De sorte que la cérémonie actuelle résulte de la combinaison de deux usages à l'origine distincts. D'une part le Sultan était mis à mort en tant que



Cliché Walter

Na'ura, ce sont de grandes roues de bois montées sur quatre rayons supportant de petits compartiments en forme de qoubba... (p. 291).

représentant humain de la végétation, de l'autre une victime était offerte à un génie aquatique. Nous ne retiendrons que le premier usage et l'identifierons apparemment à quelque cérémonie du genre des *Saturnalia*. Le faux Roi des tolbas, comme *Bou-Bennani* de Tlemcen sont des personnages de même nature et sans doute de même origine que le *Roi de la Fève* du jour des Rois, le *Pape des Fous* du Moyen-Age, l'*Évêque* ou l'*Abbé de la Déraison*, joyeux descendants d'une lignée royale remontant au roi Saturne, dieux des semailles et de l'agriculture, qui avait fait régner sur cette terre l'âge d'or de la fable.

L'expression Bou-Bennani ou Bou-Mennani qui a servi de point de départ à cette longue digression n'est pas absente du vocabulaire des indigènes marocains. Elle figure sous la forme *mounounou* dans les refrains que chantent les enfants en prenant place dans les roues de l'Achoura (1). « O *Mounounou!* blanchissez-nous! (avec de l'argent) disent les enfants de Rabat (2). « O *Mounounou!* donne-nous des gros et des petits sous! » disent ceux de Salé. Ces refrains sont repris en chœur par les préposés aux manèges et considérés par eux comme une invitation à payer à l'adresse de leur bruyante clientèle. Mais les indigènes ne fournissent aucune explication au sujet de mounounou. Il est facile de répondre pour eux. Du fait que ces chants sont chantés au Nouvel-An — célébré ici avec une partie du rituel emprunté à Ennair — il est clair que ce sont des survivances de vieilles formules récitées en vue d'obtenir des étrennes. Mounounou est une formule de souhait et aussi d'heureux présage : la rapporter, comme Bou-Bennani, à *bonum annum* c'est ce que chacun a déjà pensé.

Le Vieux des mascarades d'Achoura ou de Janvier est parfois accompagné d'une Vieille aussi chargée d'ans que lui, qui passe pour son

(1) Appelées *naoʿar*, pl. de *naʿura*. Ce sont de grandes roues de bois montées sur trois ou quatre rayons supportant de petits compartiments suspendus en forme de qoubba, plus ou moins chargés de sculptures et de peintures, où peuvent s'asseoir une ou plusieurs personnes (pl. IX). Elles se dressent sur les places publiques, à l'occasion de l'Achoura, à Marrakech sur la Djema Fna, à Rabat au Souq el-ghezel et donnent à ces lieux une physionomie rappelant celle de nos champs de foire (pl. X). La photographie pl. XI montre une installation d'un autre genre observée à Rabat. Il n'est pas possible dit M. Doutté, de ne pas rapprocher les *naoʿar* de quelques usages européens comme la roue de Gayant à Douai, la roue de saint Amable à Riom, la roue de saint Veit en Souabie. Ces roues étaient exhibées à l'occasion de fêtes variables, mais situées toutes dans le mois de juin, c'est-à-dire à caractère solsticial.

D'autres amusements s'observent encore à l'Achoura. A Taroudant, les enfants montent dans la *naʿuara* et se promènent dans une sorte de carriole appelée *ssyina*. Même pratique à Salé. A Safi, d'après Mr Brives, ils traînent aussi une petite voiture et montent pour quelques sous sur un cheval de bois.

(2) Cf. Castells, *Note sur la fête de Achoura à Rabat.*

épouse. On a vu que *Hagouz* est flanqué d'une *Hagouza; Xnaïr* de *Xnaïra*. De même *Ba-Chikh* a sa *Souna* et le *Chaïb Achoura* de Tunisie, sa Bédouine *el-Arbia* (1). Dans ce pays la *forja* se réduit même la plupart du temps à l'exhibition de ce couple, sans doute, parce qu'il possède dans l'âme populaire des racines plus fortes et plus anciennes que les autres figures. Les Berbères du Sous appellent ce couple de vieux *afqir* et *tafqirt;* ceux de l'Anti-Atlas, *aboudrar* et *taboudrart;* ceux d'Amanouz, *birdous* et *tabirdoust*. Là où on l'observe, ce couple de vieux mime des scènes lubriques presque partout les mêmes. La Vieille d'humeur acariâtre se refuse aux amours séniles de son époux qui, devant un public amusé, tente de lui donner des preuves d'une ardeur depuis longtemps éteinte.

Dans nombre d'endroits, le Vieux est censé représenter un Juif, et le couple de vieux un Juif et une Juive : *udaï* (2) et *tudaït*. Les individus chargés de les figurer sont choisis parmi les jeunes gens imitant à s'y méprendre le parler si caractéristique des Juifs du Moghreb. Ils s'habillent du vêtement traditionnel du Juif : jellaba noire, calotte noire ou foulard bleu à petits pois blancs noué sous le menton; portent en guise de masque une courge évidée ou une raquette de cactus (2) dépourvue de ses piquants; imitent la longue barbe embroussaillée que porte tout Fils d'Israël au moyen d'un morceau de toison collé au menton (pl. XII). L'épouse, vêtue de haillons sordides, présente les signes d'une grossesse imposante. Elle se nomme *Azzouna* (3), *Ajjouna* (4), *Souna* (5), *Tahaza* (6), selon les régions, et son mari *Mouchi* ou *Chlimou*.

Les thèmes de la farce qui se joue dans la rue sont connus. Le couple se livre publiquement à des scènes d'une obscénité révoltante; ou bien le Vieux recherche sa Juive séduite ou enlevée par un autre personnage figurant quelque cadi ou caïd; ou encore, passe de porte en porte offrant une pacotille de colporteur chargée sur un âne représenté par quelque compère dont les fortes ruades lancées à propos renversent à terre la soi-disant marchandise. Ce sont là des scènes d'observation facile et d'intérêt secondaire.

D'une manière générale, on voit réunis dans une même troupe les personnages burlesques étudiés ici séparément. Le docteur Paris, au cours de la harka du Dads commandée par le pacha de Marrakech, a été témoin de scènes carnavalesques données chez les Aït Mgoun dont

(1) Monchicourt, *op. cit.*, p. [illegible].
(2) Appelé *udaï* [illegible] chez les Ath [illegible] et les Ath Mjild.
(3) [illegible], chez les Aït Messad.
(4) Chez les [illegible], les Zk[illegible].
(5) Chez les Ath Seghrouchen, selon Destaing.
(6) Chez les Isoul.
(7) Chez les Ida Ouzal, les Haha.



Cliché Wallier

. . Elles se dressent à Marrakech sur la Djema l'Fna et donnent à ce lieu une physionomie rappelant celle de nos champs de foire (p. 291).

les acteurs étaient des Berbères originaires des Sektana d'Ounein. Quatre d'entre eux déguisés en Juifs, me dit-il, poussaient comme pour les mener au marché deux de leurs camarades déguisés l'un en chèvre, l'autre en mouton. La petite troupe, réunie devant la tente du pacha, se livra en présence des 15.000 hommes de la harka à des scènes mimées des plus drôlatiques dans lesquelles les personnages firent preuve d'un esprit d'imitation vraiment étonnant. Ils simulèrent d'abord la mort et le dépeçage de l'individu imitant le mouton. Ensuite, ils firent semblant de ferrer un âne rétif, scène qui eut un grand succès, car l'animal, que représentait un solide gaillard, lançait des ruades multiples et vigoureuses qui jetaient le désordre dans les rangs des curieux. Puis on assista à la scène du mâllem en métaux jouant du soufflet. L'instrument était figuré par l'un des deux individus couverts de peau couché sur le dos, les jambes relevées et devenues les deux anses du soufflet que le forgeron agitait d'un mouvement alternatif. La scène la plus amusante fut jouée par toute la troupe : elle simulait le passage d'un oued. On vit d'abord l'arrivée de la petite caravane au bord de l'eau et les gestes agités des acteurs traduire aussitôt leur inquiétude à la vue de la violence du courant. Péniblement, l'un d'entre eux se risquait à sonder la profondeur de l'eau. Un conciliabule suivit cette tentative; finalement, après une longue discussion la joyeuse caravane s'engagea dans la rivière. Mais la traversée n'alla pas sans à-coups; on vit représenter avec beaucoup d'allant et de comique les scènes familières à ceux qui ont voyagé dans ce pays : avance pénible souvent arrêtée par cette sorte de vertige qui trouble bêtes et gens engagés au milieu des flots rapides et étincelants de soleil, chute des bagages et des chouaris, sauvetage d'un mulet emporté par le courant, toutes scènes accompagnées de force exclamations, de recommandations saugrenues joyeusement accueillies par les rires des spectateurs.

La présence de Juifs dans les cortèges carnavalesques est universellement constatée dans l'Afrique du Nord. Et cela s'explique assez. On connaît l'aversion de tout musulman pour le juif astreint à vivre dans un ghetto et à se vêtir d'un costume spécial qui le distingue de la masse des Croyants. Ses qualités réelles disparaissent devant des tares et vices plus apparents : son âpreté au gain, sa cupidité, son avarice sordide, sa couardise et son obséquiosité légendaire, son hygiène détestable en font un être abject et méprisé de tout Africain. Que dans les mascarades, il soit promené, bafoué, raillé, rien de plus naturel; il se trouve au surplus en compagnie de personnages aussi peu populaires, bien que musulmans, tels que caids, cadis ou pachas dont les prévarications, les mœurs administratives, mieux encore que les tares

d'Israël fournissent à la satire un thème facile et inépuisable. Mais la figuration du type juif dans le carnaval berbère tient peut-être à tout autre cause.

En effet, dans les mascarades, le Vieux joue souvent le rôle de bouc-émissaire. On le promenait autour du douar pour qu'il prît à sa charge tous les maux et les influences nuisibles aux hommes et au bétail, puis on l'expulsait sans doute loin du territoire afin d'écarter du groupe de nouveaux dangers de contamination. Le choix de la victime importait à la réussite de la cérémonie. Frazer a montré par maints exemples célèbres qu'à l'origine cette victime appartenait presque toujours à une famille sacerdotale ou de haut rang social. Chez les Berbères, elle a pu être choisie d'abord parmi les personnages du genre des *agellid* ou des *amzouar*, et remplacée, à la longue, par des victimes de substitution, par quelque paria de la société : esclave, criminel ou individu, comme les Juifs, d'une classe exécrée. Il est donc possible que le Juif figure dans le carnaval africain l'être misérable d'autrefois dont les souffrances, l'exil, et peut-être la mort étaient la rançon nécessaire au salut des hommes (1).

Ce qui contribue à donner quelque apparence de vérité à cette hypothèse, c'est que les personnages masqués désignés sous le nom de Juifs ne se revêtent pas nécessairement d'un déguisement imitant le costume traditionnel du Juif. A Tanant, le soi-disant Juif porte en guise de masque une citrouille évidée, et rien dans son déguisement, sauf le parler, ne fait soupçonner un fils d'Israël. Il est doublé d'une pseudo Juive et on l'appelle le Lion, *izem* exactement le « lion à tête de courge ». Et celà, non par ironie, mais parce que le type de Vieux qu'il représente se trouve contaminé par un autre type carnavalesque à figure de lion.

Sous l'appellation d'*im'ašar*, les Ait Oumribed désignent tous les personnages de leur carnaval. L'un représente une hyène, l'autre une mule ou un chacal, et certains autres des Juifs vêtus d'un vêtement de *lefdam* (2). On appelle ainsi l'étoupe tirée de l'espèce de tissu réticulaire de couleur roussâtre enveloppant comme dans une gaîne la base des tiges du palmier à leur point d'intersection avec le stipe. Ces Juifs ont, en outre, la figure dissimulée derrière un masque taillé dans une de ces écailles qui hérissent le tronc du dattier. Ils marchent en s'aidant d'un bâton. De sorte que par leur démarche pénible, leur

(1) Les Ath Ndhir disent que si l'individu déguisé en Juif vient à mourir dans les 40 jours qui suivent la cérémonie, il meurt en Juif, c'est-à-dire dans la foi d'un Juif. Il lui faut donc 40 jours pour se purifier.

(2) Sur ce mot, voir *Mots et Choses berbères*, p. 467.



Cliché Schmidt, Rabat

Cette photographie montre une installation d'un autre genre observée à Rabat... (p. 291).

accoutrement et la longue barbe de laine dont ils sont affublés, les soi-disant Juifs personnifient encore des Vieux et rentrent dans la catégorie d'un type déjà étudié.

L'expression *im'achar* est également en usage dans le Djebel-Bani où les Chleuhs l'appliquent à des hommes que l'on affuble d'une queue de chacal et qu'on enveloppe dans un ou plusieurs filets à larges mailles utilisés au transport des céréales. Ainsi déguisés, ces hommes tournent autour des maisons, frappent le sol d'une lourde canne, interpellent les femmes de gestes grossiers et réclament du pain. Leur déguisement est des plus significatifs : ils personnifient sans doute l'esprit du grain, comme de leur côté les pseudo-Juifs, vêtus de bourre de palmier, personnifient dans la cérémonie des Ait Oumribed l'esprit du palmier. Dans les deux cas, l'esprit qui fait germer les céréales ou celui qui fait croître les dattes, trop vieux ou trop affaibli, ne saurait assurer l'avenir d'une nouvelle récolte de grains ou de fruits.

Des personnages vêtus de lefdam figurent surtout dans le carnaval des populations de l'Extrême-Sud vivant du produit de leurs palmeraies. Dans l'abondante documentation qui s'offre à nous, nous retiendrons les faits les plus typiques. Les Ida Gounidif nomment *isuaben* l'ensemble de leurs personnages masqués et *abudrar* celui d'entre eux qu'ils revètent d'un burnous de lefdam, coiffent d'un haut bonnet pointu, affublent d'une barbe de laine. Le mot *abudrar* désigne d'ordinaire un montagnard et par extension un individu grossier. Le rôle de l'acteur consiste à éloigner, en les frappant d'une longue baguette d'autres figurants qui font mine de dépouiller un second personnage également vêtu de lefdam et portant une grande corbeille pleine de gâteaux de miel. De cette bande de chenapans le plus audacieux et le plus voleur est censé représenter le caïd.

Dans le carnaval des Amanouz c'est un couple vêtu de lefdam que l'on observe. Le mari se nomme *birdus* et la femme *tabirdust*. Ils tiennent leur rôle sans dire mot, et celà pour ne pas se faire reconnaître. C'est là un trait commun à tous les types de Vieux : ils miment des scènes grossières; font des gestes lubriques sans jamais les souligner de réparties amusantes; ils sont la plupart du temps muets. *Birdus* est couvert de lefdam des pieds à la tête : sa figure elle-même disparaît sous un incommode masque de lefdam, qu'allonge en guise de barbe une toison d'agneau; il est coiffé d'un vieux seau de cuir tout troué et chaussé de savates d'alfa. Il porte en outre une sacoche faite d'une raquette de cactus, une longue et fine baguette dont il frappe les curieux, et des parties que simulent deux aubergines et un bâton fixé entre les jambes. Son épouse revêt un déguisement tout aussi singulier; il ne s'en distingue que par l'outre desséchée ayant servi à battre

le beurre qui lui recouvre le chignon et l'anse d'une corbeille cousue au bas-ventre qui marque son sexe. Ce couple rappelle les ménages de Vieux dont nous avons parlé plus haut : comme eux il se livre aux mêmes scènes de lubricité sénile que les Berbères semblent affectionner tout particulièrement.

Il serait fastidieux de multiplier des exemples de pratiques dans lesquelles les figurants sont habillés de bourre de palmier. Nous en relèverons cependant un dernier : il peut apporter, selon nous, des indications nouvelles de nature à faciliter l'interprétation de cérémonies, qu'il serait par ailleurs vain de rétablir sous leur aspect primitif.

Les Ait Ben Naceur de la tribu des Imejjat clôturent leurs réjouissances achouriennes par des mascarades nocturnes, dont le personnage principal se nomme *Boulefdam*, c'est-à-dire « le porteur de lefdam » ou « l'individu couvert de lefdam ». Les bras, les jambes, la figure de ce personnage sont en effet couverts de bourre de palmier; son corps en entier disparaît sous un ample manteau de lefdam. Il traîne en outre une queue de vache et arbore sur la tête des cornes de taureau. Sous ce déguisement semi-végétal et animal, il se promène à travers les groupes réunis sur l'*asais* autour d'un immense feu de joie qui jette ses lueurs sanglantes sur une scène d'un autre âge. Tandis que les gens dansent et chantent, il tourne autour du feu en marmottant une prière, en égrenant un chapelet dont les grains sont des fruits de laurier-rose. Lorsque les danses et les chants touchent à leur fin, il se rapproche du bûcher et se débarrasse morceau par morceau de son costume de lefdam qu'il jette aux flammes. Est-ce pour le remercier de son sacrifice que les femmes lui remettent alors par poignées des amandes, des figues, et des dattes? La fête se termine avec la combustion du costume de Boulefdam; les assistants se dispersent en souhaitant de se retrouver l'année prochaine au même rendez-vous. Boulefdam y reviendra aussi avec la même paire de cornes qu'il conserve précieusement chez lui, car les traditions assignent au même individu de simuler jusqu'à sa mort la victime sacrée que dans les temps oubliés on brûlait solennellement dans le feu de joie.

On reconnaîtra sans peine dans le Boulefdam Marocain le *Bulifa* (1) Algérien dont parle M. Doutté et le *'Ammi Aouf* (2) du Djérid Tunisien, vêtus aussi de bourre de palmier, de paille et de branchages. Ce sont trois noms désignant un même personnage très populaire dans les oasis sahariennes où les populations tirent du palmier le meilleur

(1) *Magie et Religion*, p. 502; expression composée de *bu* et de *lif*, correspondant arabe de *lefdam*.

(2) Monchicourt, *op. cit.*, p. 297.



Cliché Wattier

Les Juifs du Carnaval portent la jellaba noire, un foulard bleu à petits pois blancs noué sous le menton et une toison collée au menton en guise de barbe. (p. 292).

de leur subsistance. Le type personnifie l'esprit du palmier-dattier avec lequel il s'identifie par son accoutrement végétal. On fait le simulacre de le brûler et jadis on le brûlait pour de bon, parce qu'ayant atteint l'âge de la décrépitude on le croyait impuissant à assurer la fécondation d'une nouvelle récolte de dattes. Mais s'il mourait, sa mort n'était pas définitive : il renaissait bientôt avec tout l'éclat de la jeunesse. Ne serait-ce pas cet esprit revivifié qui, sous les traits d'un adolescent vêtu de lefdam, pourvu d'un long phallus en bois de palmier, apparaît dans le carnaval des Aït Isaffen et des paysans du Bani? On le promène à travers les villages où les femmes remettent aux camarades de sa suite des dattes et des grains. Les femmes prennent part à ces divertissements; elles ne se dérobent pas aux attaques du jeune impudique qui fait mine de se livrer sur elles à des attouchements obscènes.

Si la pratique des Aït Ben Naceur montre avec évidence que le personnage vêtu de lefdam était consumé dans un bûcher et que cette victime était de préférence choisie parmi les descendants d'une même famille, elle ne dit pas pourquoi ce personnage ajoute des cornes et une queue de vache à son vêtement végétal. Le soin qu'il apporte à les conserver prouve qu'il tient cet accessoire en particulière estime. S'il s'en affuble on peut être sûr que ce n'est pas pour se rendre plus effrayant en augmentant sa laideur. Cherchons une explication à cet usage.

On peut croire qu'une vache était autrefois immolée à l'Achoura ou à l'Ançera et que Boulefdam se couvrait d'une partie de sa dépouille, comme Boujloud le fait de celle du mouton ou du bouc. En fait, le sacrifice d'une vache s'observe parfois à l'occasion de ces fêtes. Les Mezgita(Dra) égorgent un mouton sur le seuil de leur maison deux jours avant l'Achoura et une vache, en dehors du ksar, le jour de la fête. Les paysans de Taliza immolent une vache à la porte de leur mosquée et en répandent le sang sur l'aire où ils dressent leur bûcher. A l'Ançera et non à l'Achoura, les Aith Seghrouchen (1) tuent une vache grasse et en répartissent la chair entre les tentes. Les Djebala (2) tuent dans chaque village, comme pour la « Mort de la Terre » un ou deux taureaux et en distribuent la viande entre les familles. La fête de l'Ançera est pour eux la plus grande réjouissance de l'année.

D'autre part, il existe une relation évidente — et nous l'avons déjà indiquée — entre la pratique des feux de joie et le carnaval, où figurent des individus vêtus de lefdam. A Imitek, les mascarades achou-

(1) Destaing, *Ét. sur le dialecte des Aïth Seghrouchen*, p. LVII.

(2) Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 104.

riennes ont survécu sous la forme de jeux champêtres auxquels s'adonnent seuls les enfants. Ils vont dans la palmeraie recouvrir leurs corps nus de lefdam et, courent jeter, après s'être longuement amusés, leur accoutrement végétal dans un feu de joie appelé *tabainout*. Biarnay (1) signale une pratique analogue à Ouargla, c'est-à-dire à l'autre extrémité du Moghreb. Ce qui est curieux, c'est que cette fête a lieu au solstice d'été. Ce jour là, filles et garçons ont coutume d'aller dans les jardins où ils font des dînettes, allument des feux de joie et se livrent au jeu suivant. Les garçons se déshabillent, s'enduisent de la vase nauséabonde des séguias, appliquent sur cette vase des feuilles de palmier et lient des bouts de palme autour de leurs corps nus. Ainsi vêtus, ils se précipitent sur les petites filles qui se sauvent effrayées et abandonnent leurs provisions dont s'emparent les rusés compères. Ce serait là l'enjeu de la partie. En réalité, les garçons travestis de la sorte figurent autant de petits Boulefdam dont le rôle supposé a été interprété plus haut. Il est même permis de pousser nos déductions plus avant. Ces mascarades et ces jeux ne seraient-ils pas les derniers témoins d'une antique fête d'amour célébrée dans la palmeraie, fête au cours de laquelle hommes et femmes parés d'ornements tirés du palmier s'adonnaient à des pratiques de débauche rituelle. De nos jours encore à l'époque de la fécondation des palmiers certaines populations des ksours se livrent à des pratiques sexuelles condamnables en tout autre temps. Sans doute tiennent-elles ces pratiques comme éminemment propres à favoriser la croissance des précieux fruits.

Nous pouvons maintenant résumer en quelques lignes les observations précédentes. A un moment donné de leur histoire religieuse, les Berbères des oasis sahariennes partageaient des croyances identiques au sujet des phénomènes de croissance et de fécondation du palmier-dattier. Ils pratiquaient alors des cérémonies au cours desquelles ils sacrifiaient un animal, vraisemblablement une vache, ou un être humain vêtu de lefdam personnifiant l'esprit du palmier. Ils accompagnaient ces fêtes de pratiques sexuelles et de rites du feu, afin de ranimer le soleil, de lui donner la force et l'éclat nécessaires à une parfaite maturité des fruits.

Enfin, il serait facile de démontrer qu'un arbre aussi précieux que le palmier, comme le chêne chez les Aryens, a été jadis l'objet d'un véritable culte, et que son image, avant de devenir un motif banal de décoration, a vraisemblablement revêtu une valeur symbolique et magique. Que les Indigènes en aient fait plus tard un des attributs du dieu Saturne, rien de plus naturel. Sur des stèles qui lui sont consa-

(1) *Ét. sur le dialecte berbère d'Ouargla*, p. 216, n° 1.

crées figurent des palmes, parfois une serpe et aussi des taureaux affrontés. Or, Boulefdam, qui s'identifie avec le palmier par son costume, a aussi des cornes pour attributs.

Au total, et pour en finir avec les types de Vieux, rappelons que sous les noms divers de *Chekhchakh*, *Bachikh*, *Baba Ali*, *Hagouz*, *Baba Achour*, *Chouikh*, *Herema*, *Chaïb Achoura*, *Bou 'Afif*, *Bou-Bennani*, *Bounan*, *Boulifa*, *Ammi 'Aouf*, *Boulefdam*, ils personnifient tantôt l'esprit mourant de la Végétation, tantôt la Mort ou l'Année qui s'en va et, qu'à ce dernier titre, ils jouent le rôle de bouc-émissaire chargé des maux et des péchés de tout un peuple. Nous n'avons plus à revenir sur des cérémonies dont le sens a été déterminé maintes fois ici. Tous ces types représentent des Vieux et il est remarquable que les images supposées de Baal-Hammon que nous possédons, comme celles du Saturne Africain, représentent des divinités à figure de vieillard. Une dernière remarque. A la fin de l'exposé relatif aux dérivés de عشر il a été dit, en manière de conclusion, que la suite de cette étude fournirait des renseignements complémentaires sur le caractère de l'*asli*, personnage que nous avons trouvé mêlé aux pratiques rituelles de l'Achoura. Or, de ce qui précède ne ressort-il pas avec évidence que cet *asli* et les personnages carnavalesques groupés sous le titre de Vieux ne constituent en définitive qu'un seul et même type? A cet *asli* on fait encore, en manière de jeu, des funérailles pompeuses; et nous savons à présent pourquoi on l'enterre ou on le détruit. Par analogie nous pouvons dire que les Vieux étaient autrefois tués rituellement et solennellement à la suite d'une procession qui n'était qu'un long et douloureux calvaire.

Les Nègres ou les Noircis : « *Guenaoua* » ou « *Isemgan* ».

Dans la troupe du Ba-Chikh djebali figurent des *Guenaoua*, c'est-à-dire des Nègres. Or, dans les mascarades achouriennes célébrées en pays chleuh figurent aussi des individus représentant des Nègres. Ils portent le nom d'*isemgan*, pluriel d'*ismeg* qui signifie « nègre ».

Chez les Haouwwara du Sous on remarque dans le groupe carnavalesque un individu au corps entièrement nu et noirci. On le nomme *ismig um'ašur*, le « nègre du carnaval ». Il poursuit les femmes et les pique d'un long bâton qu'il tient à la façon d'un phallus. On lui donne de l'orge.

Chez les Hameln, les *isemgan* sont au nombre d'une cinquantaine. Ils portent des peaux sur leur corps nu et noirci au noir de fumée. Ils

figurent dans le cortège à côté d'individus vêtus de nattes et imitant deux vaches, que l'un des figurants fait semblant de traire et que d'autres, déguisés en chiens, poursuivent en aboyant. L'assistance jette des pierres sur toute la troupe.

Les Aït Mzal donnent le nom de *isuaben* au groupe important de personnages masqués passant pour représenter des nègres. Ils ont le corps entièrement noir et dissimulent à peine leur nudité sous un vieux burnous largement troué dans le bas du dos. Ils sont armés d'une longue baguette et pourvus d'un phallus monstrueux taillé dans une cote de palme. Ils circulent dans le village en chantant des refrains obscènes parmi lesquels revient sans cesse la phrase suivante : « Les Noireis veulent forniquer... *isemgan ran ad-eqqun, ad-afudni!* » Ils stationnent devant les maisons, dont les terrasses sont garnies de femmes curieuses et de jeunes filles vêtues de leurs habits de fête. Ils sont parfois accueillis par une décharge générale de coups de fusil tirée par les hommes non masqués. De temps en temps le chef de la bande les arrête et dit : « Prions! » Tournant le dos à la foule, ils parodient la prière, et, à la première prosternation, montrent leur derrière nu. Ils entrent dans les maisons et brisent tous les ustensiles qui tombent sous leur baguette. Aussi prend-on soin d'en cacher la plus grande partie. Ceux qui parviennent à se glisser près des femmes font mine de vouloir les violer; ils les piquent de leur phallus; certains s'oublient jusqu'à les souiller de leur urine. Ils reçoivent, selon l'usage, toutes sortes d'offrandes qu'ils utilisent à la préparation d'un festin servi le septième et dernier jour de la fête. Ils se mêlent, ce soir-là, aux autres gens et prennent part avec eux à l'hadert traditionnel que clôt une décharge bruyante de toutes les armes.

Les *isemgan* du Sous constituent, à n'en point douter, un type carnavalesque nouveau qui ne possède du nègre que le nom et la teinte de la peau. Ils ne figurent pas dans la cérémonie en tant que représentants d'un groupe ethnique. Peut-être serait-il plus judicieux de les désigner sous le nom de *Noireis*. Car l'usage berbère se trouve appartenir à un genre de pratiques bien connues, dont on observe maints exemples chez les peuples européens. En France notamment, « on célébrait à Vienne (1), tous les ans, le premier jour de mai, une fête appelée la cérémonie des *Noireis*... L'archevêque, le chapitre, l'abbé de Saint-Pierre et celui de Saint-André nommaient chacun un homme qui se noircissait tout le corps pour courir les rues dans un état de nudité depuis le matin jusqu'après le dîner, etc. » L'usage fut

(1) Charvet, *Histoire de la sainte église de Vienne*.

supprimé au XVII[e] siècle seulement. L'auteur qui le rapporte a noté lui-même l'analogie qu'il présente avec les Lupercales, opinion que semble partager M. S. Reinach (1). C'est aussi aux Lupercales que l'on songe en rapportant la pratique berbère, bien que le type de « *Noirci* » y apparaisse assez contaminé avec d'autres types carnavalesques. Les rites de flagellation s'y trouvent très atténués, parfois même absents. Mais il est visible qu'elle est en relation avec la fécondité des femmes et qu'elle se complique du rite de nudité : ce qui témoigne d'un état de choses très ancien.

Souna, la Danseuse.

Voici un personnage féminin d'identification peu commode. Les Imejadh l'appellent *Souna*. C'est un jeune homme imberbe, à la figure pouponne que l'on choisit pour le représenter. On le vêt de beaux vêtements de femme; on le promène à travers les douars au son des hautbois et des tambourins; on l'arrête au seuil de chaque tente devant lequel la belle Souna danse à la mode berbère, en se trémoussant des épaules et des hanches. Elle danse ainsi toute la journée, puis une partie de la soirée. Elle recueille, à ce jeu, beaucoup d'argent. Finalement, elle s'exhibe dans le cercle de danseurs qui prennent part à l'ahaîdous monstre par lequel se terminent les fêtes de l'Aid el Kebir.

Dans la tribu des Cheraga (2), à la limite du pays djebala, un homme que l'on revêt d'habits de femme va dans chaque maison avec une suite de joueurs de tambourins et de gens travestis, demander des victuailles et de l'argent. Ce personnage se nomme aussi *Souna*.

Souna est encore le nom donné au carnaval des Zkara (3) célébré comme l'on sait vers le milieu de mai. C'est aussi celui de la compagne associée à Bou-Jloud dans le carnaval des Béni-Snous (4) fêté à la fête du Mouton. Le type figure également dans le carnaval de Mazouna célébré au Mouloud. C'est encore lui qui, sous le nom de *Chebba* (5), se livre dans les mascarades achouriennes de Tamerza en Tunisie à de nombreux entrechats applaudis du public.

Il est difficile de dire si Souna est un type autochtone, et, partant téméraire de formuler quelque hypothèse à son sujet. Personnifie-t-

(1) *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. 179. La référence donnée ci-dessus est empruntée à ce travail.

(2) Lévi-Provençal, *op. cit.*

(3) Mouliéras, *Une tribu zénète anti-musulmane*, p. 102.

(4) Destaing, *Les Beni-Snous*, t. I, p. 301.

(5) Monchicourt, *op. cit.*, p. 293.

elle quelque déesse de fécondité? Doit-on l'identifier à cette Taslit « excitatrice d'amour » dont il a été longuement question plus haut? Avec quelque apparence de raison, on a voulu voir dans les danses lascives des Africaines des survivances de rites de prostitution sacrée. Certaines légendes berbères parlent d'une « Fiancée des Tombeaux » (1) qui pourrait bien être la Souna du carnaval. C'était au temps de sa vie humaine une femme de grande beauté, mais ses mœurs abominables lui firent encourir la colère divine. Condamnée à courir, la nuit, à travers le vaste cimetière, elle trébuche à chaque pas sur les tombes dont le nombre va en s'augmentant à l'infini. Chaque matin, à l'aurore, épuisée par sa course nocturne, elle redescend dans son froid suaire où elle repose tout le jour au milieu des morts. Et ainsi se poursuivra sa course macabre jusqu'au jour du Jugement, où l'attend un châtiment pire encore. Des informations complémentaires viendront peut-être percer le mystère dont reste enveloppée la belle et joyeuse Souna.

Après les personnages figurant divers types humains, en voici d'autres figurant des animaux tels que : mule, chameau, âne, vache ou bœuf, hyène, chacal, sanglier, lion, ours, panthère. Animaux domestiques et animaux sauvages sont également représentés; quoique nombre d'espèces ne le soient pas. Chaque région a une préférence marquée pour certains types à l'exclusion de certains autres. Le type Sanglier est en grande faveur dans le Nord Marocain, dans le Riff et le Djebel; l'Hyène est plutôt connue à l'Ouest; le Chacal n'est guère familier qu'à certaines contrées bien déterminées du Sous; le Lion est surtout répandu dans le Sud-Tunisien et la Panthère dans le Maroc central; quant à la Mule, elle est au Maroc un type de premier plan : elle est aussi de tous les cortèges carnavalesques. Les mascarades à figurations animales s'observent à diverses époques de l'année; les types représentés peuvent varier selon les saisons et les fêtes. Les Imejadh de Meknès promènent la Mule à l'Aïd el Kebir, le Lion au Mouloud et la Panthère au moment des battages. Ce qui reviendrait à dire que ces pratiques répondaient primitivement à des nécessités locales et se trouvaient être en relation avec la faune locale. On se propose ici de passer rapidement en revue quelques-uns de ces types animaux, en particulier la Mule, le Lion, la Panthère et le Chacal au sujet desquels on a quelques renseignements.

(1) *Taslit lqbor*. Cf. Laoust, *Les Ntifa*, p. 311.



Cliché Wattier

IMP. CATALA FRÈRES, PARIS

Les Imazighen du Moyen-Atlas identifient la Mule du Carnaval à la Mule des Cimetières, personnage légendaire qui rôde la nuit à la poursuite des voyageurs attardés... (p. 303).

La Mule, *el-Bγila*.

Les Imejadh lui donnent le nom arabe de *Bγila;* voici comment ils la représentent. Sur deux perches posées parallèlement sur les épaules de deux hommes placés l'un derrière l'autre ils jettent des nattes et attachent au bout d'un bâton que tient le premier le crâne d'une charogne agrémenté de chaque côté d'une petite couffe qui est censée figurer une oreille. Un individu masqué traîne la pseudo-mule par la bride et la promène dans les douars en compagnie d'une troupe de jeunes gens déguisés en Juifs. On leur donne des œufs et des *tikeddidin* (1). Dans l'Oued-Ras (2) de la banlieue de Tanger, une Mule identique figure dans le carnaval de l'Aïd el Kebir. Elle est harnachée d'un bât et d'un chouari et passe pour appartenir au groupe de Juifs qui l'accompagnent. Chez les Berbères Zemmour, *Bγila*, autrement dit la Mule, est également le personnage le plus important du carnaval. Elle figure encore dans les mascarades des Aïth Ndhir et des Iguerrouan sous le nom de *Souna* et dans celles des Aïth Warain sous celui de *Boujertil* (3), c'est-à-dire le « porteur de nattes ».

Mais les Indigènes ne sont guère fixés sur le sens de sa figuration. Pour beaucoup la prétendue Mule ne serait qu'un chameau. Les Aïth Waraïn le nomment encore *talγamt el'aid*, la « Chamelle de la Fête » et l'exhibent à l'Aïd el-Kebir. Cette prétendue chamelle est figurée par un individu couvert d'une natte, paré de deux ou trois colliers de coquilles d'escargots et portant en l'air, au bout d'un bâton, le crâne d'un cheval ou d'un mulet dont il ouvre et ferme les mâchoires à l'aide d'une ficelle. La Chamelle fait son apparition la nuit dans le parc des moutons en brâmant comme un chameau et en remuant ses colliers. A Marrakech (4) l'animal représenterait aussi un chameau; il figure dans les mascarades achouriennes; chez les Imesfiwan également et encore dans quelques tribus du Sud-Tunisien.

Des Berbères interrogés au sujet de ces pratiques, seuls les Aïth Mjild, Aïth Ndhir et Iguerrouan donnent une réponse digne d'être retenue. Ils identifient *Bγila* à la « Mule des cimetières », appelée en tamazight « *taserdunt isendal* ». Il s'agit en l'espèce d'un personnage légendaire rôdant la nuit, sous l'aspect d'une mule toute équipée, autour des cimetières, à la poursuite des voyageurs attardés qu'elle entraîne dans sa tombe, selon les uns, ou qu'elle dévore, selon les

(1) Lanières de viande provenant de la tafaska et séchées au soleil.

(2) Biarnay, *Et. d'eth. et de ling.*

(3) Mis pour *bou*, préfixe et *ajertil*, natte. Sur ce mot, voir *Mots et choses* p. 38, n. 3.

(4) Wattier, *op. cit.*

autres (pl. XIII). Elle pousse des cris effrayants et sous ses sabots ferrés jaillissent des gerbes d'étincelles. Tous les Berbères croient à l'existence de cette sorte de démon ou de revenant; les Kabyles du Djurdjura le nomment *ajed'aun laqbur* que certains traduisent « la girafe des cimetières » et les ex-Berbères de Nédromah *Jemel bu-sensla*, le « Chameau à la chaîne ». Le fantôme hante aussi le voisinage des cimetières et fait beaucoup de bruit avec une chaîne qu'il remue sans cesse. Selon les Berabers, c'est la forme que doit prendre dans l'autre monde la femme qui ne porte pas le deuil de son mari : *tenna uriqqin tilbet*. On peut conjecturer sans risque de se tromper que cette prétendue Mule comme ce soi-disant chameau personnifient la Mort. La cérémonie au cours de laquelle on la promène n'a rien à voir avec les pratiques carnavalesques proprement dites. Elle appartient au genre *Asifed*. Elle se ramène à un rite d'expulsion de la mort et se range de ce fait dans une catégorie de rites connus et étudiés.

Le Lion, *izem, izmaun.*

Ce type figure dans presque toutes les localités de la Régence de Tunisie (1). Sa mise à mort constitue même l'épisode le plus important des fêtes achouriennes. Le Lion exhibé en cette circonstance est appelé *Sid Achoura*; mais M. Monchicourt à qui on emprunte ce détail ajoute que, dans les cantons de Tunisie dont le lion hanta jadis les forêts, on avait coutume de donner des pantomines relatives à ce carnassier, fût-ce en dehors de toute fête, pour égayer les hôtes de passage. Le lion était alors *Sid Hasira* littéralement le Lion à la natte, d'après la natte jaunâtre d'alfa dont se revêtait l'individu chargé de simuler l'animal.

Le Lion figure encore dans les mascarades algériennes plus spécialement observées dans les Hauts-Plateaux Constantinois. A Biskra, d'après M. Doutté (2), les Indigènes portent dans les rues un mannequin figurant un lion. A Khanja Sidi Nadji, le jour de 'Achoura des indigènes se déguisent de différentes manières : quelques-uns recouverts d'étoffes dont la couleur rappelle plus ou moins celle du lion ou du chameau, circulent dans les villages en imitant le cri de ces animaux; ceux qui imitent le lion placent, de chaque côté de leur visage, une torche allumée en guise d'œil.

Au Maroc, l'exhibition d'un pseudo-lion s'observe çà et là dans quelques rares contrées du Moyen et du Haut-Atlas (pl. XIV). Les Aïth

(1) Monchicourt, *op. cit.*, [illegible].

(2) *Magie et Religion*, p. 50[illegible].



L'exhibition d'un pseudo lion dans les mascarades s'observe çà et là dans quelques rares contrées du Moyen et du Haut Atlas... (p. 304).

Waraïn ont coutume de promener, à l'Aïd el Kebir, un personnage carnavalesque déguisé à l'image d'un lion et appelé *izem ujartil*, le « Lion à la natte ». Il est figuré par deux individus attachés dos à dos et enveloppés dans une même natte. L'un d'eux montre sa figure couverte d'un masque et portant deux *belras* en guise d'oreilles. Chez les Aïth Ndhir, ce soi-disant lion est suivi de son lionceau, *izem ugertil amzian*, qui fait mine à chaque instant de vouloir téter sa mère. Mais l'image réelle du fauve n'est signalée nulle part ailleurs que chez les Imejadh qui promènent au Mouloud le « Lion des Aïssaoua » *izem i'aissawin*. Il se peut que la cérémonie n'entre pas dans le cadre de celles qui nous intéressent ici. D'une manière générale, le nom du lion, *izem*, a seul survécu des anciennes pratiques au cours desquelles un lion en chair et en os était vraisemblablement promené dans les douars. Encore ce nom s'appique-t-il à des personnages masqués dont le déguisement ne rappelle en rien l'image du lion. A Tanant, le personnage central du carnaval se nomme le « Lion à tête de courge » et passe pour représenter un Juif. Les Ilallen donnent le nom de *izmaun* les « Lions » à la totalité des personnages déguisés dont les farces amusent pendant trois jours les gens venus à Toumlilin à l'occasion de l'anemouggwar annuel. Les Aït Isaffen aussi; mais parmi les « Lions » se glissent deux ou trois femmes : celles-ci se déguisent en hommes et les hommes en femmes.

On conclura de tout ceci que le lion a quitté le pays marocain depuis des temps déjà lointains. Son nom *izem* s'applique parfois même à tout autre animal, à l'ours par exemple. Des fêtes anciennes il ne reste qu'un souvenir qui est allé en s'effaçant à mesure que le voisinage du fauve cessait d'être dangereux.

La Panthère, *aẓlias* ou *taẓuinast*.

Par contre, la panthère n'a point complètement déserté la Berbérie. On la signale en particulier dans quelques régions du Moyen-Atlas où sa présence cause parfois de graves torts aux Nomades. Elle figure dans le carnaval de Marrakech (pl. XX) sous les traits d'un individu recouvert d'une étoffe dont la couleur rappelle assez celle du pelage caractéristique du fauve (1). Il est armé de la baguette traditionnelle. Ce type est encore signalé à Rabat et à Salé. Chez les Ida Gounidif (2) un des personnages masqués traîne par une corde un de ses compagnons imitant apparemment quelque bête sauvage

(1) Wattier, *op. cit.*

(2) Tribu berbère de l'Anti-Atlas.

mais sans identification possible. Il est affublé d'une queue, de cornes et d'une peau qui lui couvre la figure. On le nomme *taɣuilast*. Le mot est curieux, car il désigne la panthère dans les dialectes des Imazighen du Moyen-Atlas; son correspondant dans les dialectes chleuhs est *agerzam*. Ainsi donc, le véritable nom de la panthère, tombé en désuétude dans les parlers de l'Anti-Atlas, s'est maintenu pour désigner un personnage carnavalesque représentant à l'origine une panthère. La cérémonie nous reporte au temps où le fauve exerçait ses ravages dans les troupeaux des Berbères du Sud. Chez les Imejadh de Meknès ce sont les *rrma* (1) qui participent aux cérémonies de ce genre. Ils ont coutume, à l'époque des battages, de promener une soi-disant panthère représentée par un individu revêtu d'une étoffe de couleur jaune et marchant à l'aide de deux bâtons. On le nomme *aɣlias* c'est-à-dire la panthère. Un des figurants la tire au bout d'une corde, deux autres la suivent en jouant du tambourin, le reste marche derrière en recueillant la part de grain et d'argent qui leur revient. La procession terminée, le cortège gagne la tente du chef de la confédération à qui le produit des offrandes est aussitôt remis. On sait que les rrma ont l'habitude de faire une ou deux fois l'an des ziaras ou quêtes au profit de l'ordre. Partant, on peut inférer que si la promenade de la panthère a lieu, chez les Imejadh, à l'époque des battages, c'est uniquement en vue de recueillir la sorte de dîme due par les fellahs aux rrma en échange des services rendus, dont le plus grand consistait jadis à débarrasser la contrée de fauves dangereux tels que la panthère. Il est visible que la cérémonie n'a rien de commun avec les pratiques purement carnavalesques. Il n'en est pas de même en Tunisie, dans la région du Djrid où des usages, sans doute analogues à l'origine, sont tombés à l'état de jeux en apparence inexplicables. A l'Achoura, les enfants s'amusent à imiter la panthère : on les nomme de ce fait *Ben-Nemiri* (2). Nus jusqu'à la ceinture et enduits de plâtre ou de farine ils se livrent à plus d'une singerie; leurs bonds et leurs contorsions expliquent leur nom.

Au total, les rites carnavalesques ou pseudo-carnavalesques dans lesquels figurent des types imitant des animaux sauvages tels que le lion et la panthère rappellent l'époque où la montagne berbère était hantée par ces fauves redoutables; l'indigène avait alors recours à des pratiques de magie pour les éloigner de sa contrée et mettre ses troupeaux à l'abri de leurs coups. Les pratiques actuelles ne sont plus que des survivances de rites plus anciens ayant survécu à la destruc-

(1) Pl. de *rami*, tireur affilié à la Confédération des rmaya, fondée par Sidi Ali ben Naceur.

(2) Monchicourt, *op. cit.* p. 292.



Cliché Wattier

La panthère figure dans le Carnaval sous les traits d'un individu recouvert d'une étoffe dont la couleur rappelle assez celle du pelage caractéristique du fauve... (p. 305).

tion quasi complète du lion et de la panthère. L'étude détaillée des cérémonies du même genre dont le chacal fait tous les frais va mettre en pleine lumière le sens des cérémonies à figurations animales.

Le Chacal, *uššen*.

Dans maintes contrées du Sous (1), les propriétaires de moutons recommandent aux bergers, la veille de l'Achoura, de rentrer avant le coucher du soleil. L'après-midi, les troupeaux se rapprochent du village, et, dès que le soleil descend vers le couchant, les bergers les poussent vers la ferme qu'ils regagnent au pas de course. On dit que le chacal détruira, dans l'année, le troupeau le dernier rentré ou dévorera la brebis la dernière arrivée au bercail (2). Lorsque les brebis sont dans la bergerie on les fumige selon l'usage en brûlant de l'euphorbe (3).

Chez les Ida Ouzeddout, hommes, femmes et enfants se munissent de brandons qu'ils allument au feu de joie (4) et vont en procession faire le tour du village en répétant ce refrain : « Chacal, nous portons plainte contre toi dans la montagne! » (5) Ils considèrent cette formule comme une invite à l'adresse du chacal à quitter la contrée.

Les Ait Ba 'Amran du douar de Boumejjoud ont coutume d'allumer leur feu de joie à proximité de la forêt. De ce feu, les jeunes gens tirent des tisons et vont les jeter sur le douar de Tagonit Ighran. Ils disent : « Chacal, nous t'appelons en justice à Tagonit Ighran! » (6) Les enfants de Tagonit Ighran, venus à leur rencontre dans le même appareil, leur jettent aussi des tisons en disant : « Chacal nous t'appelons à comparaître au douar de Boumejjoud! »

Les Ait Oumribed de Tizzounin appellent une cérémonie identique : « Expulsion du Chacal, *asifed uwuššen*. » Les enfants tirent du bûcher des palmes enflammées et vont les jeter sur le territoire des Ait Ou Abelli en disant : « Nous t'invoquons chez les Ait Ou Abelli, ô Chacal! » Les enfants des Ait Ou Abelli, munis eux aussi de brandons, essaient de les en empêcher. Ils se livrent un véritable combat, au cours duquel les vainqueurs ramènent les vaincus jusque dans leur douar.

(1) En particulier au village de Tangherat chez les Indouzal.

(2) *Wann ingran ra-das-išš uššen ulli-ns.*

(3) *Takiout*

(4) appelée *tigenniššut*

(5) *nserd-ak, a-uššen s-adrar!*

(6) *nserd-ak a-uššen s-tgonit i-ɣran!*

En certains lieux, la pratique cesse d'être un jeu à l'usage des enfants; la population tout entière y participe. Chez les Ait Ba 'Amran, hommes, femmes et enfants parcourent les champs et les jardins en agitant des torches, tournent autour du village en menant grand vacarme, les hommes tirant des coups de fusil ou frappant du tambourin, les femmes chantant sans cesse : « Chacal, nous t'appelons dans la plaine! » (1)

Le nom du renard se trouve parfois associé à celui du chacal sans qu'on puisse en fournir la raison. Après avoir franchi les plus hautes flammes de leur feu de joie, les jeunes gens de Tlata Lakhsas se munissent de brandons et vont en chantant vers le village des Id Ou Bela; ils disent : « Chacal et Renard, nous vous convions chez les Ida Ou Bela! » Les Ida Ou Bela, accourus au devant d'eux dans le même attirail, renvoient, dans leurs chants, le chacal et le renard sur le territoire des assaillants et une bataille s'engage. On dit que le village vaincu gardera l'année durant le chacal et le renard.

Il arrive que les tisons soient jetés dans une rivière. Les Ait Jerrar allument des brandons à la flamme de leur feu de joie et vont en courant les jeter dans l'oued le plus proche; ils ont soin de dire : « Nous vous appelons en justice, Chacal et Renard! » Ils croient mettre de la sorte leurs troupeaux à l'abri de ces deux carnassiers.

Ailleurs, les tisons sont jetés dans une forêt. Ainsi, certains Imejjad ont l'habitude de se réunir, l'après-midi du deuxième jour de l'Achoura, dans la brousse où paissent leurs troupeaux. Ils s'y rendent en masse, sur le front de leur cortège on remarque un garçon portant un tison pris dans le bûcher allumé la veille. Chemin faisant, les hommes déchargent leurs armes et frappent du tambourin; les femmes battent des mains et répètent en chœur : « Nous brûlerons le Chacal et le Renard! » (2) Cinq cortèges semblables arrivent des cinq hameaux voisins; ils se rejoignent dans la forêt où les garçons jettent leurs tisons sans autre cérémonie, puis les groupes s'organisent pour la danse. Soudain, lorsque les derniers chants ont expiré sur leurs lèvres, les gens comme pris de panique s'enfuient à toutes jambes. Ils prétendent que le chacal restera pour compte aux derniers arrivés.

Dans d'autres pratiques plus curieuses, on voit figurer l'image du chacal ou celle du renard et souvent les deux images à la fois. Selon

(1) *nserd-ak a-iaššen s-azaɣar* (2) *nserɣ-d i uššen d ubaɣuɣ'*

un usage déjà signalé à l'Achoura, les bergers des Ida Gounidif (1) rentrent précipitamment avec leurs troupeaux avant le coucher du soleil et, procèdent le troisième jour à « l'Expulsion du Chacal » (2). A cet effet, ils confectionnent un petit chacal de la grosseur du poing avec du tourteau d'arganier (3), et, vont l'après-midi (4), suivis de tous les enfants, le jeter aux confins de leur territoire (5) en disant à l'adresse des bergers du village voisin : « Nous vous jetons le Chacal! » (6) Ces derniers n'attendent pas leur arrivée pour procéder à une même pratique. En se dissimulant, ils courent porter l'effigie d'un chacal loin de leur canton; l'indésirable image reste à celui des deux camps qui a pratiqué l'expulsion avec le moins d'agilité (7).

Dans la tribu des Amanouz, les enfants pétrissent avec de l'argile un chacal de grandeur naturelle et vont, le soir de l'Achoura, le déposer aux abords du village voisin en disant « Nous expulsons le Chacal et le Renard vers le figuier de la plaine! » C'est au loin dans la plaine qu'ils croient chasser, par un procédé de magie bien connu, le chacal et le renard, destructeurs de leurs troupeaux. Plus exactement ils leur donnent rendez-vous sous quelque figuier, qui possède, comme les grottes et certains arbres consacrés, la faculté de résorber les puissances du mal personnifiées, dans ce cas particulier, sous les traits d'un chacal. Les enfants reviennent aussitôt à toutes jambes dans la crainte de voir s'élancer derrière eux le chacal et le renard

(1) Village de Doudad.
(2) *asifed uuššen.*
(3) Appelé *taqezmut.*
(4) A l'heure dite *takuzin.*
(5) *ingr-ikalln.*
(6) *nloh-aun-in uššen.*
(7) Au même village de Doudad, les paysans procèdent en avril à une autre cérémonie du genre *asifed* dans le but d'éloigner les oiseaux de leurs cultures. Ils façonnent alors un couple de petites poupées, l'une masculine qu'ils nomment *'ali uzaiud*, l'autre féminine qui est censée représenter une fiancée et qu'ils appellent de ce fait *taslit.* Celle-ci a pour ossature l'axe d'un moulin à bras. Ce couple de poupées est déposé sur une raquette de cactus à côté d'un épi d'orge et le tout est remis à une jeune fille qui prend la tête d'un cortège où se mêlent les hommes armés de fusils et les femmes portant des paniers pleins de galettes spéciales. En menant grand vacarme, le cortège se rend à une grotte consacrée où l'on se débarrasse des poupées en disant : « Nous vous envoyons tout ce qui n'est pas bon ! *nsufd-n ima ur i'adil!* » On va ensuite vers un lieu appelé *abaraz* où l'on mange les galettes et où l'on danse.

Au village d'Asseldrar de la même tribu une cérémonie analogue, également célébrée en avril, est appelée « *asifed n-tomzin*, expulsion de l'orge. » En grande pompe on va déposer au pied d'un arganier consacré une petite poupée nommée « *taslit usifed*, poupée de l'expulsion », faite d'un petit pivot de moulin ou d'un épi de maïs.

Il ne semble pas que l'on doive séparer ces cérémonies de celles dans lesquelles intervient le chacal : elles procèdent de la même idée. Voir ce qui a été dit à leur sujet dans : *Mots et Choses berbères*, p. 343 et suiv.

dont ils veulent la mort. Ils agissent ainsi pour que l'année soit bonne. Mais l'opération ne va pas sans risque. Des combats s'engagent entre le camp qui prétend déposer le chacal hors de son territoire et celui qui refuse de l'accepter dans le sien.

Les Woult (1) procèdent à la cérémonie à la brune, à l'heure de *tiwudš*. Les enfants vont en cachette déposer un chacal de terre à l'entrée du hameau le plus proche. Ils reviennent en courant, parfois meurtris par la grêle de pierres qui les accueillent à leur arrivée, mais contents de leur mission car « le chacal ne mangera pas leurs brebis (2) ».

Les Ida Ousemlal (3) procèdent aux cérémonies d'expulsion à l'Ennaïr et non à l'Achoura, à l'heure de *tiiets*, qui est celle du repos. Les jeunes gens façonnent un chacal avec de la pâte d'arganier et déposent l'image ainsi faite sur le territoire de la fraction voisine où on les reçoit à coups de fusil.

Les Indouzal (4) confectionnent un mannequin grossier avec des morceaux de bois et laissent à une vieille femme le soin de le recouvrir d'oripeaux. Ce mannequin est censé représenter un chacal. A la nuit tombante, ils le déposent dans la brousse ou le jettent dans un puits et ce « pour que le chacal ne dévore pas les brebis ».

Dans le Tazerwalt, les bergers pétrissent avec de la terre trois ou quatre petits chacals et vont la nuit de l'Achoura les déposer sur les chemins que les brebis prennent d'habitude en se rendant au pâturage. Ils dirigent leur tête ridiculement menaçante vers la montagne d'où sont censés venir les mauvais esprits; ils déposent auprès de chacun d'eux un peu de nourriture, puis déchargent leurs armes et disparaissent en courant dans la nuit.

Les Haouwwara confient à un potier le soin de modeler un chacal auquel ils donnent pour la circonstance le nom de « Chacal de l'Achoura, *uššen umʿašur* ». Le jour de la fête, ils le déposent au seuil de la mosquée, chantent et dansent groupés autour de lui; ils lui jettent des dattes, des amandes en disant : « Voici ta part, ô Chacal de l'Achoura ! » et le remisent la nuit dans la partie de la mosquée ap-

(1) Village d'Aqqa.
(2) *ur asen-išš ulli.*
(3) Village de Tidli.
(4) Village de Tirrin.

pelée *aherbis*. Ils recommencent le lendemain les mêmes amusements et le portent pompeusement au cimetière où ils procèdent à ses funérailles en disant : « A l'an prochain! »

Dans nombre d'usages analogues l'effigie du renard figure parfois à côté de celle du chacal. Chez les Illaln, dès que le feu de joie est allumé, des hommes masqués viennent divertir les gens. L'un d'eux imite l'hyène; d'autres traînent au bout d'une corde deux images de terre figurant un chacal et un renard. Ils font peur aux femmes et aux enfants; ils les menacent du chacal et du renard; finalement ils détruisent les deux images après les avoir promenées à travers les rues.

Cérémonie plus curieuse chez les Abannarn. Les garçons du village de Taourirt portant un chacal d'argile se rendent le matin de l'Achoura aux abords du village voisin où les jeunes gens les attendent avec l'effigie d'un renard. Ils échangent le chacal contre le renard, et, groupés par village, ils se jettent des mottes de terre. Le combat se poursuit jusqu'au milieu du jour. A ce moment, les deux groupes se séparent : l'un emporte le renard, l'autre le chacal. Les premiers rentrent triomphants car « le renard vaut mieux que le chacal ». Les deux images ne sont pas détruites : chaque village conserve la sienne jusqu'au prochain Achour, époque où on les échange à nouveau afin que le sort favorise à son tour le village ayant eu le chacal en partage.

Les Berbères de Taourirt (tribu des Imejjad) ont aussi l'habitude d'échanger avec les Ait Wafqa, selon les années, tantôt un chacal, tantôt un renard. L'échange a lieu la nuit, à l'Aid eççeghir, par l'intermédiaire des notables armés de fusils. Le privilège de tirer les premiers appartient à ceux dont le tour est venu de remettre le chacal. On conserve les effigies : chaque village dépose la sienne sous quelque abri en pierres établi loin des habitations. On préfère le renard au chacal « parce qu'il ne mange pas les brebis ».

D'une manière plus générale les effigies sont détruites. Les Ait Ben Naceur échangent avec leurs voisins un renard d'argile de grandeur naturelle contre un chacal plus petit grossièrement façonné avec des rameaux d'olivier. Ils jettent les images au feu. Le chacal est vite consumé; le renard de terre, une fois chaud, est aspergé d'eau et éclate. L'échange a lieu à la fin de la nuit de l'Achoura, un peu avant l'aurore.

La crémation de mannequins à figuration animale s'observe en maints autres endroits, à Iligh par exemple, où les gens passent pour

de grands chasseurs de gazelles, de mouflons dont leur pays abonde. Ils fabriquent à l'Achoura deux mannequins, l'un à l'image du chacal, l'autre à l'image du lièvre et non plus du renard. Ils les recouvrent de loques, leur font une tête avec de la bourre de palmier. Ils s'en amusent : ils leur jettent des pierres, les frappent avec des bâtons, puis les brûlent. Ils prétendent que les sources tariraient si chaque année ils n'avaient soin de se conformer à cet usage.

Le cycle de ces cérémonies sera complet si on montre qu'un chacal en chair et en os est souvent détruit dans les mêmes conditions que son effigie. Si on montre en outre qu'un chacal périt parfois dans le feu de l'Achoura ou d'Ennaïr on saura pourquoi certains Chleuhs appellent ce feu *uššen*, c'est-à-dire chacal, bien qu'ils n'y brûlent plus de chacal.

Les Ait Bou Irig ont coutume d'organiser des chasses rituelles à l'occasion de leurs solennités religieuses. En particulier à l'approche de l'Achoura, ils font une battue afin de capturer un chacal vivant. Ils le ramènent au village et l'enferment dans la maison commune jusqu'au deuxième jour de la fête qui est celui de l'expiation. Ce jour-là, à la brune, une véritable troupe s'organise : elle comprend vingt *rrma* avec leurs armes, quinze gens du commun, cinq notables et cinq femmes « courageuses et agiles » groupés autour d'un moqaddem tenant le chacal en laisse. En observant le plus profond silence la troupe se glisse dans les ténèbres et gagne en courant les abords du village le plus proche où sans perdre de temps le moqaddem égorge le chacal. Le sacrifice accompli, les rrma déchargent aussitôt leurs armes tandis que les femmes poussent des you-you. Mais avertis par ces cris, les gens aux aguets tirent à tout hasard vers la petite troupe qui s'enfuit à toutes jambes. Bientôt un émissaire, arrivant du village sur le territoire duquel le chacal a été égorgé, vient s'enquérir du résultat de la fusillade. S'il se trouve un ou plusieurs blessés parmi les fuyards, le chacal reste pour compte au village qui l'a sacrifié. L'opération est régulière dans le cas contraire. L'envoyé rend compte aux inflas du résultat de sa mission. Si ce résultat n'est pas conforme à leurs vœux, ils décident de se débarrasser du cadavre au plus tôt et d'aller le jeter sur le territoire d'un autre village. Cependant, pour être valable, l'opération devra être conduite selon un rituel identique à celui que l'on a observé pour l'accomplissement du meurtre.

Cette pratique est une des plus complètes du genre. Elle en explique d'autres, plus réduites, observées dans l'Anti-Atlas. Par exemple

celle-ci. A Assif Iissi, le septième jour de l'Achoura, après le souper, une cinquantaine d'individus armés de fusils se rendent sous la conduite d'un moqaddem aux confins de leur territoire. Ils vont sans dire mot, en évitant tout bruit, afin de dissimuler leur présence. Chemin faisant, ils se munissent d'une pierre avec laquelle « ils frapperont le chacal ». Arrivés à l'endroit repéré d'avance et, prenant pour cible le tronc brûlé d'un vieux palmier, ils jettent leur pierre et déchargent leurs armes, puis, comme pris de panique, ils regagnent leur hameau dans une course désordonnée qui donne à la cérémonie son caractère pittoresque et amusant. A les en croire, la pratique aurait pour objet de protéger les cultures de maïs contre les dévastations des chacals. Au bruit des détonations, les paysans du voisinage disent : « On vient de nous déposer le chacal! A notre tour à le déposer ailleurs! » Ils procèdent donc le lendemain à une cérémonie d'expulsion en prenant pour objectif les abords d'un autre village; mais, ils n'égorgent pas ou n'égorgent plus de chacal.

Des épisodes des fêtes achouriennes célébrées chez les Indouzal, le plus intéressant réside dans le meurtre rituel d'un chacal capturé vivant quelques jours avant la fête et conduit au bûcher, ridiculement vêtu de vieux vêtements, et coiffé d'une sorte de masque taillé dans une courge. Un aneflous l'égorge avant l'aurore, le dépouille, le jette dans le feu et l'en retire pour en partager la chair entre les assistants. Ceux-ci emportent leur part qu'ils consomment chez eux. Les cendres provenant de ce feu sont soigneusement recueillies, et répandues au temps des semailles sur les champs d'orge. On leur attribue des propriétés fertilisantes exceptionnelles.

Cérémonie identique chez les Iferd : un chacal est égorgé, jeté dans le feu de joie appelé *taneggafut*, puis mangé par tous les gens présents.

Certains Berbères de la confédération des Ihahan ont reporté à l'Achoura l'antique usage des chasses rituelles. Ils tuent le chacal comme toute autre espèce de gibier; mais la chair des chacals tués à l'Achoura est consommée en famille et le foie de chaque bête passé à la flamme du feu de joie.

A l'approche de l'Achoura, les Chleuhs de Zghenghin et d'Amzouar (Illaln) font tomber quelque chacal dans leur piège et le mènent au bûcher, la nuit de la fête, après s'en être longuement amusés. Ils lui recouvrent les pattes de loques, le coiffent d'un petit capuchon, lui mettent une bride dans la gueule et une selle sur le dos. Les enfants

montent dessus, lui coupent la queue, le promènent autour du village en poussant des cris, en effrayant les femmes et les jeunes filles. Au cours de ces divertissements, arrive soudain un groupe d'individus qui tirent sur la bête apeurée des coups de fusil chargés à blanc, puis disparaissent. Finalement, le chacal est conduit au bûcher, égorgé par un aneflous et jeté dans le feu. Autour des flammes s'organisent des rondes chantées, qui prennent fin lorsque le chacal cuit à point est retiré du feu, partagé entre les assistants et mangé par eux.

Nous pensons superflu d'accompagner ces exemples d'un long commentaire. L'objet de toutes ces pratiques apparaît avec assez de netteté, et, sans doute, estimera-t-on avec nous que les explications dont elles ont déjà été l'objet de la part de certains auteurs étaient pour le moins prématurées (1).

Une première remarque. Les cérémonies dites d'*expulsion du chacal* jouissent d'une grande faveur dans l'Anti-Atlas, chez les Imejjad, les Ait Ba 'Amran et les Ida Ou Brahim, tribus qui possèdent un cheptel important. Mais on était loin de supposer qu'elles constituent un centre d'élevage de moutons aussi considérable, au point d'avoir encore recours à la magie pour protéger les troupeaux de la dent du chacal. En tout cas des usages similaires ne s'observent pas chez les semi-nomades du Moyen-Atlas qui passent à juste titre pour posséder les plus riches troupeaux du Maroc. Ils sont bien particuliers aux Berbères de l'Extrême Sous.

Le nom de ces usages *asifed*, c'est-à-dire « expulsion » est d'une indication précise. Ne s'agit-il pas, en effet, de chasser d'un seul coup les chacals infestant toute une contrée afin de mettre à l'abri de leurs coups troupeaux, vergers et cultures? Pour cela, un chacal en chair et en os est, selon les régions, lapidé, égorgé, noyé, brûlé, enterré ou expulsé du territoire en tant que représentant de l'espèce. On s'imagine en être quitte avec l'espèce entière, soit qu'on croie l'avoir réellement ou magiquement tuée ou s'en être débarrassée en l'expulsant chez le voisin. Parfois, de ces cérémonies parvenues à un stade plus avancé ou à la veille de disparaître, il ne subsiste que des formules comminatoires par lesquelles on invite le chacal à rendre compte de ses méfaits en justice. Le tribunal devant lequel on l'accuse se trouve bien entendu hors du territoire.

Ce sont là, en somme, procédés connus appartenant au folk-lore universel, et, dont au surplus on trouve maints autres exemples dans

(1) Bel, *Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie* et Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, p. 252.

le folk-lore berbère lui-même. Ces usages sont en tous points comparables aux pratiques appelées *asifed uzukki*, expulsion des oiseaux (1), que j'ai eu l'occasion de rapporter ailleurs. Outre l'acte essentiel résidant dans le meurtre d'un chacal ou d'un oiseau, les cérémonies comportent d'autres points communs. Elles s'accompagnent d'un grand vacarme, de coups de fusil, de jets de pierres, de luttes rituelles entre gens de villages devenus pour les besoins de la cause ennemis, et se terminent par la fuite précipitée des assistants qui craignent de rester en contact avec un cadavre impur.

Mais il y a plus. Le sens figuratif de ces cérémonies a changé avec le temps. Le chacal a fini par personnifier la Faim, la Disette, la Misère puisque, par ses dévastations, il prive l'homme du produit de ses troupeaux comme de ses cultures. En expulsant un chacal au détriment du voisin, ou en détruisant l'image d'un chacal on s'imagine éloigner ou annihiler certains maux que l'on ne veut pas endurer pour soi-même et dont le plus redouté, la famine, fait parfois de si nombreuses victimes. On comprend dès lors pourquoi les cérémonies dites *asifed* sont célébrées de préférence à l'Achoura ou à l'Ennaïr. Après avoir été occasionnelles, puis périodiques, elles se sont finalement agrégées au rituel des fêtes de renouvellement. De sorte que par l'expulsion solennelle et publique du chacal on se sent délivré du plus redoutable des fléaux. L'on inaugure ainsi l'année nouvelle sous les plus heureux auspices.

Il reste néanmoins un point difficile à élucider. S'il est conforme aux données de l'ethnographie comparée que le chacal soit détruit ou expulsé, peut-être l'est-il moins qu'il soit mangé dans une sorte de communion. On a envisagé l'hypothèse totémique pour expliquer cette particularité; mais, outre que l'on doive rester sceptique au sujet de l'existence d'un totémisme berbère, est-il bien nécessaire d'invoquer une aussi respectable théorie pour interpréter un fait au fond assez banal? Attendons d'observations complémentaires des données nouvelles qui permettront sans doute de fournir au sujet de ces pratiques une opinion définitive.

Et la question résolue ,il en restera d'autres tout aussi énigmatiques. Comment expliquera-t-on cette autre coutume qui consiste à coiffer le chacal d'une courge, à le vêtir de loques pour le conduire ainsi attifé au lieu de son supplice? Sous cet accoutrement, n'offre-t-il pas l'aspect d'un type carnavalesque déjà étudié? Cette remarque fournit l'occasion de revenir à notre sujet. Par analogie, ne peut-on dire que les cérémonies dans lesquelles figurent des types animaux tels que

(1) *Mots et Choses berbères*, p. 338 et suiv.

lions, panthères, sangliers, hyènes, ne sont que des atténuations de pratiques plus anciennes ayant eu, à l'origine, pour objet de débarrasser la contrée de la présence de ces dangereux fauves? L'on saisit ensuite pourquoi, à mesure que se poursuivait leur extermination, les pratiques de magie dirigées contre eux ont perdu peu à peu leur caractère de grande solennité pour survivre à l'état de jeux, de mascarades, de farces, après avoir connu le stade intermédiaire de rites d'expulsion du mal. Ce sera là notre conclusion.

***

Si, à présent, on veut bien se rappeler la définition que nous avons proposée du carnaval africain, on estimera que notre exposition l'a en partie justifiée. Ce qui jette quelque confusion sur la question, c'est sa complexité même, puisque, en dernière analyse, le carnaval se présente comme un composite de pratiques, à l'origine distinctes, actuellement agencées en un tout plus ou moins heureux. L'analyse des types carnavalesques a permis d'en rétablir un certain nombre. Cette discrimination faite, il paraît possible de pousser les recherches plus avant. Celles-ci, judicieusement conduites, doivent procurer des données extrêmement précieuses sur les vieilles croyances des Berbères.

Enfin, si la plupart des pratiques, que nous venons de rapporter, se trouvent généralement associées aux rites du feu elles n'en sont pas moins nettement indépendantes. Le feu intervient uniquement comme un moyen de destruction du personnage personnifiant l'esprit de la végétation, ou l'année écoulée, ou l'animal dont on veut la mort. Par suite de circonstances, dont les plus importantes ont été signalées, rites du feu et rites carnavalesques se sont juxtaposés et combinés parfois intimement au point de donner l'illusion d'une cérémonie unique. Il n'en est rien; les feux de joie ne constituent qu'un épisode secondaire et surajouté et le carnaval garderait sa pleine signification même si on les supprimait.

(*A suivre.*)

E. Laoust.

NOTES SUR LES ORIGINES ANCIENNES

DES ISRAÉLITES DU MAROC

Les israélites du Maroc ne se reconnaissent pas une commune origine. Ils se divisent très simplement, d'après leurs traditions locales, en Plichtim et Forasteros; car ils ignorent, bien entendu, les divisions scientifiques que les auteurs modernes emploient : judéo-puniques, judéo-berbères, judéo-romains, etc. Ils ne paraissent pas davantage avoir adopté la classification de *Sepharadim* et d'*Achkenazim,* du moins sur la côte occidentale du Maroc où on ne connaît, comme nous venons de le dire, qu'une seule distinction : les *Plichtim*, philistins, originaires de Palestine qui habiteraient le Maroc depuis la plus haute antiquité et les *Forasteros*, venus au Maroc, après leur expulsion d'Espagne à la fin du xve siècle.

Nous proposant de ne parler ici que des origines anciennes des Israélites, nous restreindrons notre exposé au seul sujet des *Plichtim,* sujet assez mal connu d'ailleurs et sur lequel une documentation sérieuse paraît faire absolument défaut. Aussi, nous contenterons-nous de résumer les principales opinions émises sur les origines anciennes, pour ne pas dire antiques, tant par les auteurs européens que par les arabes et les juifs eux-mêmes, et nous prévenons que nous ne chercherons nullement à résoudre le problème bien ardu que ce mémoire se sera contenté de poser.

Nous diviserons notre étude en deux parties :

I. — Les Plichtim.

II. — Les Juifs émigrés au Maroc, entre le Iᵉʳ et le xvᵉ siècle.

I

Les Plichtim.

Que faut-il entendre par *Plichtim?* L'opinion populaire juive en fait des descendants des anciens Philistins; elle tient à ses origines, pour répondre aux railleries méprisantes des musulmans qui pré-

tendent volontiers que les juifs n'ont aucune origine. Et non seulement le peuple y croit, mais il appelle à son secours l'autorité des savants tels que M. le professeur Marcel Cohen et M. Danon, de l'Université de Stamboul, qui enseignent que le mot *Plichtim* ou celui de *Pilchtim*, signifie bien philistin.

Si on est ainsi d'accord sur le sens du mot, cela ne veut pas dire qu'on s'entende sur la filiation directe qui pourrait exister entre certains juifs du Maroc et les vieux Palestiniens. N'a-t-on pas prétendu établir certaines relations très étroites entre les *Plichtim* et les Phéniciens ou même entre les *Plichtim* et les populations berbères judaïsées du Maroc? Il est bien difficile de déceler la part de vérité que contient chacune de ces hypothèses. Mais le fait qu'on puisse les soutenir sans invraisemblance n'est-il pas de nature à jeter le trouble dans nos esprits préoccupés de fixer scientifiquement les origines des Berbères?

Avant d'entrer dans les détails, on nous permettra de rejeter ici la classification adoptée par certains auteurs, notamment par M. de la Martinière, et qui consiste à diviser les juifs du Maroc en *Achkenazim* et *Sepharadim*. Contrairement à ce qu'on semble croire, cette division ne repose pas sur de vieilles traditions locales. Elle est du pur XVIe siècle et dépasse de beaucoup le Maroc. Cette grande division a pour but, en effet, de distinguer les juifs d'Europe entre eux; les uns, originaires d'Espagne, du Portugal, de Turquie, et même de l'Afrique du Nord sont appelés *Sepharadim*, parce que Sepharad serait, croit-on (on n'a aucune certitude à ce sujet), le nom biblique de l'Espagne; les autres, juifs allemands, autrichiens, polonais, russes, en un mot de l'Europe centrale portent le nom d'*Achkenazim*, parce que Achkenez, fils de Gomer est considéré comme l'ancêtre des allemands par les rabbins. Cette distinction admise par M. Théodore Reinach (1), nous a été confirmée par M. Raphael Encaoua, grand rabbin actuel de Salé. Ajoutons, pour clore cette parenthèse, que les *sepharadim* ont une allure plus fière, un langage plus pur et une vie morale et intellectuelle plus élevée que les *achkenazim* qui sont plus fervents adeptes du Talmud, mais plus négligents dans leur tenue extérieure, leur langage et leurs coutumes.

Au Maroc, on ne parle guère de ces derniers. Par contre, le mot *Sepharadim* est parfois employé; il comprend alors non pas exclusivement les israélites expulsés d'Espagne, mais aussi tous ceux qui ne sont pas originaires de Russie ou de l'Europe centrale. Au sens local et étroit du mot, il se confondrait, en quelque sorte, avec le terme

(1) *Histoire des Israélites*, p. 202.

espagnol *forasteros* pour désigner tous ceux qui ne descendent pas des fugitifs palestiniens, ces *plichtim* auxquels nous revenons maintenant.

A quelle époque et dans quelles conditions ces *Plichtim* débarquèrent-ils au Maroc? C'est un problème qu'on peut se poser, mais qu'on ne saurait résoudre. Personnellement, nous pensons que faute de documentation précise, le plus sage est de s'en rapporter à ce qui a été écrit sur la matière par les écrivains anciens et modernes jusqu'à ce que le dépouillement de manuscrits arabes ou hébreux vienne modifier les hypothèses émises précédemment. Peut-être saurons-nous un jour ce qu'étaient ces philistins et s'ils sont venus au Maroc comme chercheurs d'aventures, comme négociants ou tout simplement comme fugitifs émigrés. Il convient d'être patients. En attendant, passons en revue les principales opinions qui ont cours sur ces origines anciennes des israélites du Maroc.

A. — Auteurs européens.

C'est aux sources grecques qu'il faut s'adresser pour connaître la plus ancienne documentation que l'on paraît posséder sur l'Afrique du Nord. Hérodote qui vivait au ve siècle avant notre ère, Erathosthène (iiie siècle), et Strabon (i^er siècle avant Jésus-Christ) sont les auteurs les plus souvent cités, sans que, d'ailleurs, la question s'en trouve davantage résolue. A les en croire, l'émigration juive au Maroc aurait coïncidé avec le développement de la colonisation phénicienne, laquelle, comme on sait, eut lieu du vi^e au ive siècle avant J.-C. Le fameux périple d'Hannon aurait même puissamment contribué à cette émigration et ce seraient ces juifs et ces phéniciens, venus doubler au Maroc la population autochtone, qui auraient initié les berbères, alors nomades, couchant en plein air et se nourrissant de la chair et du lait de leurs brebis, au raffinement d'une civilisation supérieure. C'est à cet Hannon, rappelons-le qu'on attribue la fondation de Thymiaterion, dans laquelle on a voulu voir soit Mehedyia, à l'embouchure du Sebou, soit Salé, à l'estuaire du Bou-Regreg. Thymiaterion aurait été la première ville fondée par Hannon sur la côte Atlantique; il se pourrait qu'elle eût été alors peuplée, en partie, d'israélites palestiniens. La question, faute de documents, ne peut que rester obscure. Nous ne savons pas, au surplus, quelle place et quel rôle les juifs ont tenu ou joué parmi les libyphéniciens, ces citoyens de Carthage qui habitaient les colonies phéniciennes.

Les auteurs latins ne nous renseignent guère mieux sur ces ori-

gines. Pline l'Ancien, aussi bien que Pomponius Mela, qui ont parlé de la côte océanique du Maroc au Ier siècle après J.-C. ne consacrent rien aux israélites. Seul l'historien byzantin Procope, qui vivait au VIe siècle, mentionne, dans son *de Bello Vandalico,* que l'Afrique aurait été peuplée de nations chassées de la Palestine par les Hébreux. Encore ne fait-il que reproduire, à cet égard, les données exposées par le juif Josèphe, cinq cents ans auparavant. Tertullien, qui parle d'ordinaire avec abondance des juifs nord-africains, ne nous donne lui-même, aucun élément du problème : il y a là un mutisme d'autant plus désespérant qu'on eut aimé trouver quelques renseignements chez ces auteurs anciens, bien placés pour puiser dans les traditions locales, à défaut de documents précis.

Nous ne pensons pas que les auteurs du Moyen-Age soient une source de renseignements plus précieuse. Sans avoir recherché chez eux ce qui pouvait avoir trait à notre sujet, nous pressentons que la question juive a dû les laisser indifférents pour des raisons politiques. N'est-ce pas en 1307 que Philippe le Bel expulsa les israélites de France et n'est-ce pas au cours des XVe et XVIe siècles que Ferdinand d'Espagne, Emmanuel de Portugal et Charles V de Naples et de Sicile prirent des mesures similaires?

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les Pères Rédemptoristes, dont certains ont laissé d'intéressantes descriptions du Maroc, bien que surtout préoccupés d'écrire leurs relations de voyages, n'ont pas eu le temps de rechercher les origines des israélites qu'ils cotoyaient, mais il est surprenant que Chénier, consul de France, ne se soit pas intéressé davantage à cette question.

Aussi, n'est-ce vraiment qu'au XIXe siècle que les opinions s'expriment sur ces origines. Parmi les auteurs français, il convient de citer Vivien de Saint-Martin qui a étudié le Nord de l'Afrique dans l'antiquité. Dans un ouvrage qui porte ce titre, toute une théorie est élaborée sur les Libyens, race aborigène du Nord de l'Afrique dont la tribu peut être suivie de génération en génération, jusqu'au siècle de Moïse, et dont le nom revient sous des formes modifiées; dans la Genèse, *Lehabim*, dans la chronique de Juda, *Loubim*. Mais l'auteur a-t-il voulu viser, dans ce langage un peu sybillin, les juifs, les numides ou les maures? Assigne-t-il comme ancêtres aux marocains actuels des berbères judaïsés? Nous avouons ne pas trop le savoir.

Avec l'abbé Godard, avons-nous plus de certitudes? Non. Ce qu'il nous dit de l'origine des juifs marocains peut s'exprimer aussi par un point d'interrogation. Cet auteur s'est posé, sans la résoudre, la question de savoir si les israélites du Maroc descendaient des phéniciens. A son avis, l'hypothèse ne manquerait pas de probabilité et il

fortifie son opinion, en se basant sur ce fait que, dans le Sous, la langue des juifs serait du chaldéen corrompu, mais encore intelligible pour les rabbins qui savent le syro-chaldaïque ou la langue du Talmud. C'est un fait qui mériterait d'être contrôlé, et il y aurait intérêt à savoir s'il est toujours vrai depuis 1858 (époque à laquelle l'abbé Godard écrivit son ouvrage sur le Maroc) que les juifs emploient toujours dans le Sud, la langue chaldéenne. Cela confirmerait les dires de Touzard qui prétend, dans sa « Grammaire hébraïque abrégée » que l'alphabet hébreu se rattache à l'antique écriture phénicienne : par une série de déformations, on en serait arrivé à l'écriture araméenne qui a pris peu à peu la place de l'ancien alphabet phénicien. C'est, d'ailleurs, dans ce caractère que sont imprimées les bibles. Notons toutefois, que le Dr Huguet a combattu cette théorie des origines phéniciennes des juifs en se fondant sur l'anthropologie.

Mercier est plus net dans son histoire de l'Afrique septentrionale. Pour lui, faute de détails sur la venue des juifs au Maroc, on doit admettre qu'à une époque très reculée, la race berbère s'est trouvée doublée d'israélites, et il fait volontiers sienne la théorie d'Hérodote que nous avons rapportée plus haut. De ce côté, par conséquent, il n'y a aucune explication intéressante à retenir. Et ceci amène les chercheurs à se demander s'ils ne doivent pas se résoudre à demeurer dans l'ignorance des temps anciens.

Effectivement, d'éminents historiens, comme Gsell, nous invitent à cette résignation, leurs persévérantes études sur les migrations antiques ne leur ayant rien appris de précis à ce sujet. Leur langage est évasif lorsqu'ils abordent cette question. C'est ainsi que Gsell écrit : « On a cependant des raisons de supposer que, vers la fin des temps « antiques, la religion israélite se propagea dans certaines tribus indi- « gènes. Peut-être des descendants de ces convertis se trouvent-ils « aujourd'hui confondus avec ceux des juifs d'origine étrangère. Soit « par atavisme, soit par adaptation au milieu, beaucoup de juifs « maghribins offrent des traits qui rappellent des visages berbères et « n'ont rien de sémitique (1). » Mais comment arriver à faire la lumière sur un sujet aussi obscur? Aucun fil conducteur auquel se rattacher; c'est l'absence de toute documentation. « Il faut se résigner « à ignorer les événements qui ont créé des liens entre les habitants « du Nord-Ouest africain et ceux d'autres contrées », conclut mélancoliquement l'auteur de l'*Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*.

Tout au plus peut-on dire avec Slouschz que le problème des origines juives en Afrique est intimement lié à celui des premières migra-

(1) T. I., p. 281.

tions asiatiques vers le continent noir et de l'avis qu'il donne dans ses *Judéo-Berbères*, il résulte qu'il serait hasardeux d'assigner une date à l'arrivée, dans telle ou telle contrée africaine, d'un groupe juif quelconque. Il croit cependant, à l'existence d'un judaïsme non-talmudique remontant à une époque très reculée, entrant ainsi dans les idées de Monceaux qui donna, en 1902, dans la *Revue des Études Juives*, une étude très appréciée, de laquelle se dégage cette opinion que les juifs qui existaient au Maroc à l'époque romaine étaient de véritables hébreux se rattachant peut-être à ceux que les Ptolémées avaient transportés en Cyrénaïque. C'est à cette hypothèse que paraissent se rallier l'anglais Kerr, dans son *Morocco after twenty five years*, publié en 1912 et l'espagnol Ortega dans un récent travail intitulé *Los Hebreos en Marruecos*.

A titre de curiosité, nous mentionnerons que d'après le Dr Kerr les israélites seraient venus au Maroc, sous les règnes de David et Salomon. Ils auraient débarqué entre Ifni et Aglou, au Ras Gerizim, dont le nom signifierait en hébreu : Mont béni ou de la bénédiction (?) Ce seraient des navires phéniciens qui les auraient conduits au Maroc. Ajoutons que l'auteur anglais a basé son opinion sur des traditions locales.

Quoi qu'il en soit, les écrivains européens n'ont pas tous admis cette hypothèse et nous trouvons, sous la plume de Moïse Nahon, une autre théorie qu'il a indiquée de la façon suivante dans la *Revue des Études Ethnographiques*, en septembre 1909. « Un problème des plus « curieux se pose ici : comment expliquer cet éparpillement des « juifs dans une région si peu accessible, si peu sûre? Alors qu'ils « ont toujours préféré se masser dans les grandes villes, à l'ombre « d'une autorité centrale quelconque, prêts à se soutenir les uns les « autres, comment ont-ils été amenés ici à morceler leurs établis- « sements, à vivre isolés les uns des autres, exposés à tous les sévices?

« Une seule hypothèse logique s'offre à l'esprit : Les israélites de « ces pays descendraient, non pas des vieux réfugiés d'Orient ou de « la Péninsule Ibérique, mais de berbères convertis. Il est établi que « vers la fin de l'antiquité le judaïsme s'est livré à une propagande « active en Afrique. Des populations indigènes entières adoptèrent « ses croyances (1). » Il en est même resté une ressemblance physique frappante entre les israélites et certains de leurs voisins musulmans. Telle est l'opinion de M. Nahon qui reproduit d'ailleurs celle d'Ibn Khaldoun à ce sujet et que la *Mission scientifique du Maroc* paraît elle-même adopter. Parlant des luttes entre juifs et chrétiens du Maroc

(1) Pages 1 et 2.

au IIIe siècle après J.-C., la mission scientifique ajoute : « Les juifs « et ces chrétiens étaient des berbères avec lesquels s'étaient fondues « les populations puniques refoulées vers l'intérieur du pays avant « l'invasion musulmane et qui avaient renoncé au paganisme. Les « Berbères chrétiens n'ont pas résisté à l'Islam et ont tous adopté la « religion nouvelle; les Juifs, au contraire, ont en partie conservé le « judaïsme. Il reste donc acquis qu'une grande partie de la popula- « tion berbère du Maroc a été juive et il ne serait pas impossible que « certaines formes sémitiques que l'on retrouve dans les dialectes « berbères et auxquelles on attribue une influence arabe soient peut- « être tout simplement des survivances hébraïques ou puniques (1). » Pour la *Mission scientifique du Maroc*, ces juifs descendraient donc des anciens Berghouata qui vivaient en tribus; mais ils seraient peu nombreux. Nous ajouterons, d'après le témoignage de M. Bessis, drogman à la Résidence Générale, que tous les juifs de cette vaste région allant de l'extrême-sud du département d'Alger jusqu'à l'Oued Draa et l'Adrar, affirment que les berbères ne sont pas autre chose que des philistins. Ils lui ont toujours parlé d'une très ancienne invasion de *Pelchtim*, et raconté des bribes d'histoire sainte : légende de la mâchoire d'âne, guerres de Saül et de David, etc. Malgré cette indication, le même problème se pose à M. Bessis, comme aux autres : quand ces philistins sont-ils venus au Maroc et dans quelles conditions? Quels rapports existent-ils vraiment entre l'origine des berbères et celle des juifs? Bornons-nous à constater qu'aucun européen n'a encore pu donner à ces questions une réponse certaine.

B. — Auteurs africains.

Quelles sont les opinions des arabes et des israélites sur ces origines? C'est ce qui nous reste à exposer.

D'une façon générale, les arabes ne se sont pas intéressés aux juifs; aussi ne trouve-t-on pas chez eux de documentation à leur sujet. Personnellement, nous connaissons peu de textes arabes qui puissent nous renseigner sur les juifs au Maroc. Notons cependant que les arabes expliquent l'implantation des juifs dans leur pays par de nombreuses immigrations, au moins cinq, qui se seraient produites

(1) Ainsi, le nom de Juba qui a été porté par un roi de Numidie et par son fils, roi de Mauritanie, se retrouverait dans le nom biblique de Job ou Youb et donne le nom arabe de *Bou-Chouiab*. (Le patron d'Azemmour s'appelait Abou Chouiab Ayoub; il est appelé vulgairement Moulay bou Chaïb).

entre le IIIe siècle avant J.-C. et le XVIe siècle de notre ère. Si l'on en croit Gråberg, les Arabes prétendraient que les premiers habitants du Maroc, appelés Amazigh, procéderaient des Amalécites et des Chananéens expulsés de Palestine par Josué et autres chefs d'Israel.

D'après El Hilal, la plus ancienne émigration remonterait à Titus, après la destruction du temple. Quant à Ibn Khaldoun il ne donne aucune date précise mais prétend que lorsque les arabes envahirent le Moghreb el Aqça, les israélites y étaient déjà établis (1). Ceux-ci s'étaient multipliés en Mauritanie Tingitane et avaient converti nombre de berbères au judaïsme. Il en était ainsi pour les tribus des Nefouça, des Djeroua, des Oura, etc., et on sait que la Kahena, la fameuse reine des Berbères, qui lutta contre les Arabes, professait la religion de Moïse. Voilà tout ce que nous avons pu recueillir, pour l'instant, chez les auteurs arabes. Mais nos recherches incomplètes, par suite de notre ignorance de la langue arabe, ne doivent pas décourager les travailleurs et il appartient aux arabisants de ne pas délaisser cette question.

Chez les juifs, on n'est guère mieux servi par les textes; mais, du moins, peut-on recueillir quelques traditions orales et c'est ce que nous avons voulu faire. Remarquons en passant que les israélites tiennent beaucoup à prouver leurs origines, parce que les musulmans leur font un grief de ne pas savoir d'où ils viennent. Tous ceux qui ont vécu au Maroc, savent, en effet, que les indigènes aiment à dire la tribu dont ils sortent, précisément parce que ceux qui ne peuvent le faire s'attirent le qualificatif de juifs, ce qui constitue un terme de mépris.

Le célèbre commentateur de la Mischna, le rabbin Moïse ben Maimon (1135-1204) qui émigra jeune au Maroc, prétend que les Gergéseens expulsés du pays de Chanaan par Josué émigrèrent en Afrique; c'est la plus lointaine origine qu'on puisse invoquer. Rabbi Toledano, de Tibériade, auteur d'une histoire du judaïsme marocain (2), fait remonter à l'époque de Salomon l'établissement des premiers juifs; ils seraient venus de Palestine à Salé à la recherche de certains métaux; on parle d'or et d'argent et on dit que le pays leur ayant plu, ils s'y seraient installés par la suite (3).

(1) D'après Ibn Khaldoun, le peuplement de l'Afrique remonterait aux descendants de Cham, fils maudit de Noé, qui constitueraient les ancêtres des Berbères et des Chleuhs que nous connaissons aujourd'hui.

(2) Son ouvrage publié en 1911 est intitulé *Ner Hamaârabi*, (la lumière sur le Maroc).

(3) On pense qu'à l'époque phénicienne, le commerce de l'or, qui venait de l'Afrique centrale, était actif au Maroc (Gsell, *op. cit.* t. II, p. 301).

On invoque aussi le témoignage du Talmud qui place sous Nabuchodonosor le Grand, c'est-à-dire au VI[e] siècle avant J.-C., l'arrivée au Maroc des premiers fugitifs palestiniens. Après avoir ruiné Jérusalem ,ce roi aurait emmené la noblesse juive en captivité à Babylone, soit cinquante mille personnes, rapporte-t-on. De ces prisonniers les uns auraient été donnés aux rois *Sepharadim* (Espagne et Portugal) pour récompenser l'assistance qu'ils auraient prêtée à Nabuchodonosor lors de la prise de Jérusalem; les autres seraient venus au Maroc sur des navires phéniciens. Le fait n'aurait rien d'impossible, étant donné, dit un certain Annandale, cité par le D[r] anglais Kerr, que les rapports entre juifs et phéniciens ont été étroits pendant 250 ans et que ces relations, loin de se borner au commerce, se sont entretenues par de fréquents mariages hébréo-phéniciens. S'il en était réellement ainsi, on conçoit que les israélites aient pu profiter des navires phéniciens et peut-être même de la complicité des navigateurs, pour échapper à l'oppression exercée, à l'époque, sur l'Assyrie et Babylone.

Cette opinion serait même assez répandue dans les milieux israélites cultivés du Maroc. Le D[r] Kerr rapporte dans son ouvrage une information qiu fut donnée à ce sujet par le rabbin Judah A. Zalia à Sir John Drummond Hay (1). Ce rabbin, qui avait passé trois ans au delà de l'Oued Draa, aurait appris là que lors des conquêtes de Nabuchodonosor, les juifs furent emmenés en captivité à Halah et à Jabor, d'où ils vinrent à Vaden, colonie phénicienne située sur l'Oued Noun (?) puis à Vakka, ville placée sur les bords du Draa par le rabbin Jacob ben Isargan. Pour d'autres le débarquement aurait eu lieu, comme nous l'avons déjà indiqué, à Gerizim. Quoi qu'il en soit, une opinion constante est que des israélites sont venus s'établir dans le Sous 580 ans avant J.-C. et qu'ils y ont formé une tribu indépendante, bien souvent en guerre avec les berbères. Sur quoi est-elle établie? Personne n'a pu nous le dire; certains pensent que c'est écrit dans le Talmud, d'autres affirment que le renseignement est contenu dans des livres plus anciens.

Si on ne peut rien affirmer de l'antiquité de ces origines, du moins trouve-t-on, paraît-il, des traces de l'existence des juifs au Maroc avant l'ère chrétienne. Dans le vieux cimetière d'Ifrane, la tombe de Youssef ben Mimoun remonterait à l'année 3756, soit à l'an 4 avant J.-C. C'est, croyons-nous, le document le plus vieux qui soit connu relativement aux origines anciennes des israélites au Maroc. Il faut

1. Dr Kerr, p. 31.

souhaiter que d'autres recherches permettent d'approfondir cette question.

II

Les juifs émigrés au Maroc (Ier-XVe siècles).

Il serait erroné de croire que, jusqu'à la venue des *Forasteros* au XVe siècle, le Maroc n'a pas connu d'autres émigrations juives. Nous savons qu'il y en a eu du temps des Romains et que les expulsions du Portugal et de l'Espagne ont entretenu un courant qui, jusqu'à l'époque contemporaine peut-être, n'a jamais cessé d'alimenter la colonie juive du Maroc.

Ces éléments ne sauraient être qualifiés de nouveaux. Dans le fond, quelle que soit leur origine, il apparaît bien que comme les *Plichtim*, ces juifs sont des asiatiques, des anciens émigrés fixés dans la Péninsule Ibérique ou en Cyrénaïque; certains même proviennent encore directement de Palestine. Leur seule différence d'avec les « Anciens », c'est qu'ils représentent une race transformée : d'agriculteurs ils deviennent commerçants, plus intellectuels, plus hardis. C'est l'époque où le Talmud, ce « viatique des juifs » s'élabore et se répand; et si c'est l'ère des persécutions qui s'ouvre dans certains pays, du moins, au Maroc, le judaïsme prend-il sa revanche en y faisant d'étonnants progrès. C'est la leçon du chapitre que nous allons maintenant étudier.

a) Colonies judéo-romaines.

Quels éléments Rome emmena-t-elle en Afrique lorsqu'elle s'y implanta en 256 avant J.-C.? Nous l'ignorons encore. C'est tout au plus si nous savons que les Romains connaissaient peu ce nouveau pays, appelé par eux Maurétanie et qui n'avait subi jusque-là que l'influence de la civilisation punique. Certes, ils eurent à faire connaître leurs mœurs et leur génie aux berbères et l'on sait comment ils s'y prirent pour réussir. Mais vis-à-vis des juifs *plichtim* quelle politique adoptèrent-ils? Aucun document n'est encore venu nous fixer à ce sujet. On a avancé qu'il existait des communautés juives, des synagogues et des docteurs palestiniens dans les villes romaines d'Afrique, notamment en Tingitane, avant l'affermissement du christianisme. Certains même prétendent que ces colonies juives avaient la même organisation que celles des autres pays de l'Occident romain et

qu'elles avaient un caractère nettement talmudique. Cette assertion ressortirait plus particulièrement d'un texte épigraphique trouvé à Volubilis qui prouverait l'existence entre le Ier et le IVe siècles après J.-C. d'une colonie judéo-romaine dans cette région. Nous avouons n'avoir pas pu obtenir de date précise à ce sujet, malgré un voyage récent à Volubilis.

Il n'y aurait d'ailleurs rien de surprenant à ce qu'une nouvelle émigration juive se soit produite au Maroc sous la domination romaine. Quelques événements survenus alors en Orient ont pu s'y prêter, sans parler des infiltrations juives qui ont pu se produire au Maroc, lors des expéditions militaires des Romains, telles celle de Suetonius Paulinus au Sud de l'Atlas en 41 ou 42 ans après J.-C.

En premier lieu, il convient de signaler la destruction du temple par Titus en 70 après J.-C. Ce fut là un événement douloureux dont l'influence sur les destinées du peuple juif a été mise en relief par M. Th. Reinach dans la page suivante :

« Bien avant la destruction de Jérusalem, la nation juive, par « suite de causes très variées, avait essaimé dans la plupart des « régions de l'Orient grec, et commencé déjà à pénétrer en Occi- « dent. Des témoins autorisés, juifs et païens, s'accordent à nous « la montrer dès le Ier siècle, répandue sur presque tout le pourtour « de la Méditerranée et le témoignage des inscriptions vient confir- « mer celui des auteurs. La chute du temple accéléra ce mouve- « ment de colonisation. Désormais les juifs n'étaient plus attachés « à leur patrie par l'attrait de la liberté et le culte brillant du sanc- « tuaire; la Palestine était même, de toutes les parties du monde « romain, celle dont le séjour leur était rendu le plus pénible, à la « fois par la surveillance tracassière de l'administration et par le « souvenir présent de leur grandeur disparue. Ajoutez qu'une foule « de juifs avaient été faits prisonniers et réduits en esclavage par « Titus et par Hadrien; vendus à l'encan, transportés dans les pays « les plus divers, ils arrivaient assez facilement à recouvrer leur « liberté... Une fois affranchis, ils ne songeaient pas à retourner « dans leur patrie désolée, mais se groupaient dans les villes de « commerce, où ils vivaient de leur industrie et faisaient des pro- « sélytes (1). »

Cette opinion générale est conforme à l'Histoire qui nous apprend que les Hébreux, sur l'ordre des Romains, furent complètement dispersés et que les « Beni Israël » se répandirent surtout dans l'Afrique du Nord, où existait l'importante colonie juive de Carthage. Celle-ci

(1) Th. Reinach, *op. cit.*, p. 13-14.

paraît avoir entretenu des relations commerciales avec les juifs de la Numidie et exercé une action considérable sur le judaïsme marocain. Mais il est certain que les israélites de Jérusalem ne sont pas venus alors au Maroc pour y commercer; ils y sont venus chercher un refuge et rien autre chose. Dans les tribus berbères ils ont trouvé une force dont ils avaient besoin pour se rassembler et s'organiser : ils s'en sont servi (1).

En second lieu, il ne faut pas oublier qu'à la fin du règne de Trajan, les juifs de la Cyrénaïque se révoltèrent. Réfugiés en grand nombre dans ce pays depuis la destruction du Temple, ils massacrèrent Grecs et Romains en l'an 115. Rome ne fit pas attendre sa répression qui fut sévère et il est permis de supposer avec Mercier, qu'à cette occasion, un certain nombre de juifs émigrèrent dans l'Ouest et se mêlèrent à la population indigène de la Berbérie (2).

Ce courant d'émigration se continua sans doute par la suite jusqu'à l'invasion des Vandales, voire des Arabes. Exposés aux guerres religieuses qui désolèrent la Cyrénaïque, chassés de Carthage fuyant les persécutions des Romains à la mort de Constantin, dans le courant du IVe siècle, où vraiment les juifs auraient-ils pu trouver un meilleur accueil que chez les Berbères de la Mauritanie? Aussi leur présence est-elle signalée à cette époque à Lixus, à Septa et peut-être se trouvait-elle aussi à Volubilis?

A l'époque byzantine, caractérisée par le rétablissement de la religion catholique dans ses privilèges et les persécutions de Justinien, les juifs qui furent l'objet de nouvelles mesures de proscription en Orient, n'eurent probablement d'autre terre de refuge que le Maroc, car, à ce moment commençaient pour leurs frères de religion les fameuses persécutions des rois Wisigoths établis en Espagne (VIe et VIIe siècles). Ibn Khaldoun est d'ailleurs très affirmatif sur la présence de juifs au Maroc avant le VIIIe siècle (3).

Tous ces réfugiés étaient formés en tribus, conformément au génie sémitique et à la coutume établie en Afrique sous la domination romaine pour faciliter la perception des impôts. Mais, d'autre part, avec cette faculté d'adaptation si remarquable qui leur est restée, ces juifs n'ont pas manqué de vivre très près des Berbères. Leur influence dans le pays s'en est accrue. Venus avec leurs livres, leurs rabbins, leurs coutumes, leur civilisations, ils ont tout appris aux Berbères

(1) Ibn Khaldoun, *op. cit.*, III, 540, nous dit que les juifs ne formaient pas une tribu distincte, mais faisaient toujours partie d'une tribu berbère.

(2) *Histoire de l'Afrique septentrionale*, I, 107.

(3) *Histoire des Berbères*, I, p. 208 sq.

ignorants et illettrés. Agissant sur une table rase, ils ont eu toute facilité pour s'organiser et convertir les autochtones à la loi mosaïque. Leur œuvre fut si forte que l'Islamisme n'a pas encore pu complètement détruire ce qu'ils avaient fait, ainsi que le prouvent les Berbères judaïsés de la montagne. Quoi qu'il en soit, leur puissance fut grande à l'époque et Slouschz a pu dire qu'à partir du IIIe siècle, la Mauritanie romaine était parsemée de colonies juives qui finirent par l'emporter sur celles des autres provinces de la côte nord-africaine (1).

Cette puissance s'explique par le soin qu'ont pris les israélites à ne pas s'écarter complètement du judaïsme traditionnel. Ils pratiquaient les jeûnes observés par les gens pieux et les femmes poussaient le sentiment de la pudeur jusqu'à ne pas sortir non voilées. Chacun se livrait aux ablutions et donnait beaucoup de solennité à certaines fêtes, comme celle de *Hanouka* ou fête des illuminations. Par contre, on ne fêtait pas *Pourim* et on ignorait certaines lois de Babylone et de Jérusalem. C'est ce que raconte la communauté israélite d'Ifrane qui paraît avoir gardé le souvenir d'intéressantes traditions.

D'après ces mêmes souvenirs, les juifs, venus comme prisonniers des Romains, se seraient alliés aux Vandales contre l'occupation romaine, et on prétend que Byzance réussit à se venger de cette collaboration sous le règne de Justinien. Les juifs de la ville de Salomon (2) reçurent l'ordre de se convertir au christianisme et de transformer les temples en églises. Beaucoup d'israélites préférèrent quitter la ville, mais on dit qu'à Borion (Ifrane) où la communauté était très importante, la résistance fut très vive et que Justinien, pour en venir à bout, dut en faire supplicier un grand nombre. On retrouverait des détails de cette affaire dans Procope; ils seront donc faciles à contrôler. Quoi qu'il en soit, un fait est certain, c'est qu'il existe aujourd'hui à Ifrane un cimetière nommé *Mearah Hmahpela* où se trouvent enterrées cinquante personnes qui auraient été brûlées par les Chrétiens. Les tombes qui touchent celles de ces martyrs portent des dates oscillant entre 540 et 640. Voilà les indications que l'on se transmet de génération en génération dans la communauté d'Ifrane et qui nous ont été rapportées par le Grand Rabbin de Salé.

b) — Émigration juive du Portugal.

Parallèlement à ce courant judéo-romain, se serait produit un courant judéo-portugais dont on a peu parlé jusqu'à ce jour. Nous possédons d'ailleurs peu de renseignements sur cette question car nous

(1) *Archives marocaines*, Judéo-romains, XIV, 282.

(2) Rabbi Tolédano suppose qu'il s'agit de Salé.

ne connaissons personnellement qu'un ouvrage — et en hébreu — à l'avoir mentionné. C'est le *Misbah-el-Maghreb*, relatif à l'histoire des israélites au Maroc et dont voici la traduction du chapitre VI.

« Les israélites furent expulsés de « Asfarad », ville portugaise, « dans un grand état de dénuement et de nudité. Ils vinrent camper « à Arzila, Larache et Salé en l'an 5252 (429 de notre ère). Ils se heur- « tèrent sur le chemin à des difficultés et des malheurs tels qu'ils « se souviennent des peines qu'ils éprouvèrent précédemment, dans « la ville portugaise. A cette époque les maladies, les douleurs intenses « et la famine étaient très répandues à Fez où ils se trouvaient en « grand nombre.

« On rapporte que le Rabbin Abraham ben Rabbi Slomo Adarotil, « l'un des expulsés du Portugal a dit : « Je vais raconter les malheurs « que les israélites endurèrent au Portugal et pendant leur exode de « cette ville. » En résumé, son récit mentionne certains malheurs dont « il a été témoin et qui furent adoucis par le Sultan Moulay ech- « Cheikh, à qui aucun Sultan de l'époque n'était comparable tant « pour sa belle conduite que pour ses belles qualités. Il fut bienveil- « lant à l'égard de ces israélites en leur permettant de s'établir dans « toutes les villes de son empi.e et surtout à Fez et sur la côte où il « les comblait de bienfaits.

« Certains exilés entrèrent à Salé, ville construite sur le bord de « l'Océan Atlantique, où ils subirent beaucoup d'ennuis de la part de « deux personnes dénommées Tomas et Kaouliane, qui ne les ména- « gèrent pas et leur firent supporter beaucoup de peines.

« Grâce à l'appui d'une personne surnommée Nemroud, qui était le « troisième représentant du gouvernement portugais dans cette con- « trée (Salé), ils arrivèrent à s'enfuir à Fez et à Arzila. Ils eurent à « supporter également de grands malheurs à Arzila, mais ayant « quitté cette ville pour se rendre à el-Ksar el-Kebir, ils furent, en « cours de route, dévalisés par les Arabes et horriblement maltraités, « tant hommes que femmes et enfants. De là, ils se dirigèrent vers la « ville de Badès d'où le sultan Moulay el-Mansour les fit revenir à « Fez et les combla de faveurs ainsi qu'il va être relaté ci-après.

« Ils se divisèrent en deux groupes. L'un d'eux pénétra d'abord à « Larache, en sortit pour se diriger sur el-Ksar el-Kebir. Ils rencon- « trèrent des Arabes qui leur firent subir de mauvais traitements « comme les israélites d'Arzila qui viennent d'être mentionnés. Plu- « sieurs de ces malheureux moururent par la soif et d'autres furent « dévorés par les lions et les bêtes féroces. Le second groupe parvint « à Fez où les hommes les plus intelligents, les chefs religieux et le « reste des expulsés se réunirent.

« Après avoir supporté tous ces malheurs en 5253, le Hakem (Sultan) de Fez, Moulay ech-Cheikh, les combla de bienfaits, leur fournit de la nourriture et de l'argent pour faire face à leurs besoins et leur permettre d'apaiser leur état. Ce Sultan ne cessa de faire du bien à ces exilés et leur donna de ses propres deniers 100 dinars pour pouvoir enterrer leurs morts, et subvenir à leurs besoins. Mais ces gens étaient tellement nombreux que rien ne pouvait leur suffire. Les habitations mêmes étaient trop étroites pour les contenir, à tel point que le Sultan chargea ses esclaves de leur construire des abris qui leur serviraient de logement. Ces esclaves leur élevèrent des chambres en bois dans des souterrains semblables aux magasins et aux entrepôts et où ils purent s'établir. Cela eut lieu au cours de l'été de l'année 5253 qui leur ramena la tranquillité et une vie plus agréable. Alors survint la mort du Rabbin Slomo Adarotil, l'un des exilés du Portugal à Fez, à l'âge de 70 ans. Ce dernier avait assisté à la fête de Pissah (Pâques). Il n'avait vécu qu'un an en exil et fut enterré à Fez. »

L'auteur de l'ouvrage dit à la page 49 que deux grandes familles des israélites du Portugal échappèrent à ces malheurs et trouvèrent leur salut dans le pays du Maghreb. Elles vinrent se fixer définitivement dans la ville de Fez où elles passèrent des journées agréables. Les israélites originaires de Fez et notamment Mouchi Habioua, usèrent de bons procédés à l'égard de leurs coreligionnaires en l'an 5253.

Le Rabbin Youssef Hiat et Raphaël Mergouma étaient à la tête des exilés.

Voilà ce que nous connaissons de cette émigration juive du Portugal : il serait intéressant de savoir pour quelles raisons elle eut lieu, son importance et quels souvenirs, autres que ceux-ci, elle a pu laisser au Maroc.

c) — Émigration juive d'Espagne.

Un peu plus tard, la population du Maghreb s'accrut notamment de juifs chassés d'Espagne. L'établissement des juifs en Espagne se rapporte sans doute, aux voyages des Phéniciens. Puis les captifs de Titus et d'Hadrien formèrent ultérieurement le premier noyau des communautés juives d'Espagne. Celles-ci jouissaient d'une grande considération dans le pays, ainsi que le prouvent les Canons du Concile d'Elvire (320). Ces chrétiens faisaient alors bénir par les juifs leurs champs et leurs récoltes. Dès le commencement de la domination gothique, la condition des juifs d'Espagne fut supportable; mais lorsque les rois wisigoths embrassèrent le catholicisme, la situation changea. Dès la fin du VI[e] siècle, les rois wisigoths se mirent à per-

sécuter les juifs de la Péninsule. Le premier, Sisebuth, roi des Wisigoths, cédant à la pression qu'exerçait sur lui le superstitieux Heraclius, décréta en 616 contre ces juifs une abominable et violente persécution que l'évêque Isidore de Séville a blâmée dans son *Historia de regibus Gotthorum* (1). Mais ce n'était cependant que le commencement d'un mouvement anti-juif. Les autres rois Wisigoths, Swintlaal (621-631), Chintila (638-642) continuèrent la politique oppressive de leur prédécesseur et les juifs durent, après avoir échoué dans des conspirations, s'enfuir au Maroc. L'intensité de cet exode semble marquée par les décrets des 17ᵉ et surtout du 18ᵉ conciles de Tolède (9 nov. 694) qui prononcèrent l'expulsion des juifs d'Espagne « accu- « sés de s'entendre secrètement et d'avoir entretenu des correspon- « dances nuisibles avec leurs frères de religion qui, sous le nom de « philistins, vivaient en Afrique parmi les Amazigh et les Maures (2) », pour conspirer non seulement contre l'État, mais contre la religion chrétienne elle-même (3). A ces rigueurs le Concile ajouta que les juifs restés en Espagne demeureraient esclaves, que leurs biens seraient confisqués et que leurs enfants leur seraient ôtés à l'âge de sept ans pour être placés entre les mains de maîtres chrétiens. Cette conspiration qui devait jeter les berbères sur l'Andalousie est confirmée par M. Dozy dans sa belle *Histoire des Musulmans d'Espagne* (4), et on comprend que son échec ait influé sur la décision que prirent les juifs andalous de venir se fixer au Maroc. Gråberg prétend qu'avant cette époque « on n'avait jamais entendu donner aux Amazigh le nom de berbères et que personne n'avait encore su l'existence, au milieu d'eux, d'un grand nombre d'israélites » (2).

Avec ces documents, le doute n'est plus possible à ce sujet. Nous savons d'ailleurs par Ibn Khaldoun et d'autres écrivains arabes qu'à Salé, au début du VIIIᵉ siècle, « les habitants de cette ville étaient composés de juifs et de chrétiens », et qu'il y en avait aussi dans les plaines de Tamesna, depuis Salé jusqu'à Azemmour.

Cet apport d'israélites au Maroc fut un bien pour le pays qui avait besoin de se peupler. Si l'on en croit Procope, les guerres religieuses et le gouvernement de Justinien auraient coûté cinq millions d'hommes à l'Afrique. Exagérée ou non, cette opinion doit signifier pour nous la difficulté de ces temps où les tribus vivaient dans un état de guerre constant. Nous savons en effet, qu'outre les mesures de proscription prises par la religion catholique, à l'égard des juifs, l'inva-

(1) § 35.
(2) Gråberg, *Specchio geografico ed economico del Marocco*, p. 251.
(3) Fournel, *Les Berbères*, t. I, p. 259.
(4) T. II, p. 27.
(5) *Op. cit.*, p. 251.

sion des arabes au VII[e] siècle aboutit à un pillage sans mesure et sans retenue. Aussi les berbères qui vivaient sur la côte en tribus, dont plusieurs étaient juives, eurent-ils à souffrir considérablement de ces événements. Fort heureusement, cette poussée andalouse vint affermir ces tribus judéo-berbères, qui reçurent des réfugiés espagnols la civilisation et la culture du monde latin. « Établis parmi les berbè-« res et les juifs demi-nomades, ils représentèrent, à l'instar de leurs « descendants expulsés, mille ans plus tard, la classe moyenne nais-« sante, s'adaptant aux conditions de la vie sociale primitive du pays, « ils devaient s'organiser en tribus environnantes sans cesser pour cela « de rester un élément sédentaire organisé en communauté religieuse « et nationale » (1). Cette organisation des tribus judéo-berbères était encore si puissante que celles-ci prêtèrent la main aux berbères pour lutter contre les arabes et que la juive berbère, la Kahena a pu devenir une des belles figures de l'histoire de l'indépendance berbère, indépendance qui cessa, comme on le sait, à sa mort, vers 703.

Toutefois, avant de disparaître complètement, les judéo-berbères apportèrent leur aide aux musulmans, à l'occasion de la conquête de l'Andalousie, en 709. La garde des villes espagnoles occupées fut confiée aux musulmans et aux juifs qui jouèrent ainsi le rôle d'auxiliaires de la conquête. Comme l'a dit Fournel, on les retrouve là « avec leur « constance que les siècles ne peuvent ébranler, avec leur rôle de vic-« time dans le grand et sanglant sacrifice qui fut la condition du « mélange des peuples et leur espèce de privilège d'intervention pro-« phétique dans tout ce qui touche au progrès de la race humaine » (2). Leur concours ne fut pas en effet récompensé.

Bien que l'expédition ait été un triomphe pour les musulmans, ceux-ci n'en surent aucun gré aux juifs qu'ils réduisirent tant en Espagne qu'au Maroc, à l'état de tributaires (demmi). Obligés de payer l'impôt de capitation (djezia) et l'impôt foncier (kharadj) auxquels étaient également soumis berbères et chrétiens (3), ils durent vivre vis à vis des musulmans dans un état notoire d'infériorité qui allait jusqu'à l'humiliation. C'est à cette époque, en effet, que Salah ben Tarif — un des descendants du patriarche Siméon (?) — aurait rallié autour de lui les Berghouata répandus dans la province de Tamesna et aurait fondé un empire judaïsant schismatique qu'Idris aurait trouvé contre lui lorsqu'il voulut établir sa nomination sur le Maghreb. Un des principaux centres de résistance aurait été Chella, peuplée

(1) Slouschz, *Archives Marocaines*, vol. XIV, p. 394-395.

(2) Fournel, *op. cit.*, I, p. [illegible].

(3) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, I, p. 125.

en majeure partie de juifs et dont Idris se serait emparé vers 788-789, obligeant les habitants à renoncer aux religions juive et chrétienne pour embrasser l'islamisme, si l'on en croit Ibn Khaldoun. D'après le grand rabbin de Salé, au moment où l'Islam commença à se répandre, les israélites durent faire leur soumission et se disperser dans différents centres, notamment à Fez, Salé, Mechra el-Rmal, etc. Pour Mercier, quelques débris de vieilles tribus, Fendelaoua, Behloula, Fazaz, etc, se réfugièrent dans les montagnes et y conservèrent le culte israélite ou chrétien (1).

Qu'advint-il par la suite? Ortega prétend que toutes les communautés juives s'unirent alors pour résister à Moulay Idris et que celui-ci, dont le pouvoir était naissant, comprit qu'il fallait s'allier aux habitants et renoncer aux armes (2). Toutefois, la trêve ne dut pas être de longue durée car ce prince entreprit de persécuter les juifs et on dit que de cette époque date leur soumission définitive : les agriculteurs devinrent les serfs et ceux qui purent émigrer s'en allèrent dans la région du Draa où serait encore vivace aujourd'hui le souvenir de « l'époque juive » (3).

Au xe siècle, le judaïsme africain fut complètement organisé dans les villes musulmanes de l'intérieur, grâce à la tolérance d'Idris II et les juifs devinrent prospères au Maroc. Citons les communautés de Ceuta, Meknès, Fès, Marrakech, Sidjilmassa, qui furent riches et puissantes, non seulement parce que le commerce y florissait (4), mais parce que c'étaient des centres de renaissance intellectuelle, où la science s'épanouissait, grâce à l'amour de l'étude et à l'intelligence très vive des juifs. On les voit collaborer au Moyen Age avec les savants et littérateurs juifs d'Espagne. On cite, entre autres noms, celui d'Isaac Alfassi, docteur du xie siècle, universellement vénéré en Israël », dit M. Nahon (5).

Aussi a-t-on pu dire, avec juste raison que les ixe, x^e^ et xie siècles ont constitué l'âge d'or des israélites au Maroc. Ceux-ci en ont d'ailleurs gardé un souvenir assez vif et il paraîtrait que dans la région du Draa,

(1) *Histoire de l'Afrique septentrionale*, I, p. [illegible].

(2) *Los Hebreos en Marruecos*, p. 44.

(3) On y conserverait même encore le souvenir d'un État juif. Au Touat et au Gourara, il y aurait une tradition analogue.

(4) On connaît l'histoire des juifs de Fès, riches négociants, grands seigneurs, dépensiers et âpres au gain, vivant dans de très belles maisons que le Sultan Yaqoub ben Abd el-Haqq voulut leur ôter pour les faire habiter, au xviiie siècle, dans le Mellah. Ils préférèrent se faire musulmans et conserver leurs palais. C'est eux qui ont formé les *Ahl Fès*, ces trafiquants si remarquables, dont on ne connaît pas bien l'origine et dans lesquels certains voudraient voir des descendants des Carthaginois.

(5) *Op. cit.*, p. 34.

on conserve encore des traditions qui remonteraient à ces temps heureux où il existait une manière de royaume juif dans le sud marocain. Cette assertion sera évidemment à contrôler; mais déjà l'histoire nous apprend que ce sont les juifs du Sahara et du Sud qui ont prêté, au VIIIe siècle, leur concours aux musulmans pour la conquête de l'Espagne. C'est là un indice de l'importance des israélites à l'époque. Il se peut d'ailleurs que les juifs aient alors profité des relations commerciales qui se développaient entre le Maroc et les peuples méditerranéens. El Bakri, Edrisi, nous parlent des échanges qui se faisaient notamment entre Salé et l'Europe méridionale. C'était un gros événement dont les israélites tirèrent parti pour améliorer leur situation politique.

On comprend bien dès lors que cette puissance ait gêné les musulmans et que ceux-ci aient juré la perte d'un élément dont la force et le prosélytisme s'accroissaient continuellement. C'est ainsi que Youssef ben Tachfin, vainqueur des Berghouata aurait détruit au milieu du XIe siècle, la communauté de Chella. On rapporte également que les villes de l'intérieur furent pillées par les Almohades parce que les juifs prêtaient leur concours aux Almoravides; ils eurent à choisir entre l'Islam ou la mort. C'est alors que la plupart des communautés furent détruites : Tlemcen, Meknès, Fès, Ceuta, Marrakech, Sidjilmassa cessèrent d'exister. Nombre de juifs durent embrasser l'islamisme de force. « La population juive du Maroc se résigna presque tout entière à cette apostasie, tout en continuant à pratiquer en secret les rites israélites » (1). Ainsi disparut la tolérance qui avait favorisé les juifs et à celle-ci succédèrent des vexations continuelles et même des persécutions. C'est l'époque où on interdit aux juifs l'exercice des métiers et des professions libérales, où on ne leur laissa d'autre gagne-pain que l'usure en attendant qu'on leur en fît un crime capital : c'est à ce moment aussi, que les sultans introduisirent des modifications dans le costume : les juifs durent porter un vêtement bleu qui tombait jusqu'aux pieds et, sur la tête, un voile qui leur cachait les oreilles. Vers 1264, les Mérinides, frappés de la condition misérable des israélites leur donnèrent dans les villes des quartiers spéciaux, dits *Mellahs*, soi-disant dans un but de protection, pour les soustraire aux mauvais traitements de la foule (2). En vérité, n'était-ce pas plutôt un moyen de resserrer leur ancienne situation de tributaire (demmi) et d'augmenter leur dépendance vis-à-vis du Sultan? On est tenté de le croire en pensant que ces juifs confinés dans des *Mellahs* conservaient leur statut personnel et leurs rabbins, mais étaient administrés par des *Chioûkh el ihoûd*, nommés par les pachas.....

(1) Reinach, *op. cit.*, p. 79. (2) Nahon, *op. cit.*, p. 5.



Nous terminons sur cette réflexion qui nous conduit à l'aurore des temps modernes où nous connaissons mieux la situation des juifs dans le Maroc. Toutefois, un élément nouveau s'est ajouté entre temps à ceux que nous avons mentionné au cours de cette étude : c'est celui des *Forasteros* qui a contribué au relèvement moral et social de la race Une phase nouvelle a, en effet, commencé avec la venue des juifs espagnols, qui se fixèrent sur la côte et développèrent le commerce avec l'Europe. Ces réfugiés produisirent une révolution économique et financière au Maroc, sans toutefois fusionner avec les *Plichtim* et autres juifs anciens. Leur rôle aura consisté à abandonner le prosélytisme et la simplicité de leurs coréligionnaires, et à devenir les intermédiaires intelligents et actifs entre l'Europe et le Maroc.

J. Goulven.

Communications

Les cérémonies du mariage à Bahlil.

M. Houceïn Kaci, *instituteur à Bahlil, nous a adressé sur les cérémonies du mariage en cet endroit d'intéressantes notes dont on trouvera la substance dans la communication ci-dessous. Bahlil, à quelques lieues au sud de Fès, et non loin de Sefrou, est un gros village de troglodytes, dont les demeures sont creusées au flanc d'un des premiers contreforts du Moyen Atlas. Les habitants sont les restes de la vieille tribu berbère des Bahloula qui, installée dans cette région depuis une époque extrêmement ancienne, joua à plusieurs reprises un rôle historique assez considérable, surtout aux premiers siècles de la conquête musulmane. Les Bahloula passent — et passaient dès l'époque d'Ibn Khaldoun — pour avoir été une tribu judaïsante : on sait qu'on doit accueillir avec réserve de telles indications. Néanmoins, aujourd'hui encore, les gens de Bahlil ont une singulière vénération pour le Kef l-ihoud, la grotte des Juifs, de Sefrou, que ne fréquentent pas les Musulmans de cette ville (cf. L. Brunot,* Arch. Berbères, t. III, 1918, fasc. 2. Cultes naturistes à Sefrou) *et leurs voisins tiennent leurs mœurs pour assez particulières; bref, ils sont considérés, par les indigènes eux-mêmes, comme une population à part. On trouvera dans ces cérémonies du mariage un mélange de pratiques urbaines et de pratiques campagnardes, et la survivance de rites berbères très anciens, qui, s'ils n'ont point disparu ailleurs sans tout à fait laisser de traces, se sont cependant rarement conservés aussi nettement qu'à Bahlil : ainsi la coutume suivant laquelle, quelques mois après son mariage, l'épouse abandonne son mari et son foyer pour aller passer un an entier dans son ancienne famille. De telles survivances sont intéressantes à noter dans une région arabophone et aussi pénétrée par les influences étrangères.*

Henri Basset.

Les gens de Bahlil se marient généralement entre eux, citant à ce propos le proverbe suivant : « Une poule du village est préférable à une perdrix du dehors ». Ils expliquent d'ailleurs cette coutume en disant qu'il serait imprudent de prendre pour femme une étrangère dont on ne connaît ni le

passé ni la famille; tandis qu'avec une fille du village on a toute garantie.

Contrairement à la coutume ordinaire, c'est le jeune homme lui-même qui adresse la demande aux parents de la jeune fille. Lorsque son choix est fait, il va trouver le père, et lui dit sans autre préambule : « Je serai des tiens à dîner ce soir ». L'autre, qui n'ignore point le sens de cette formule, lui souhaite la bienvenue : « *Marhaba bik!* ». Puis il donne des ordres pour le repas du soir, tandis que le jeune homme se retire, et va s'entendre avec deux ou trois *tolba* qui appuieront sa demande.

A l'heure dite, le prétendant, suivi de ses compagnons, se présente chez le père. Celui-ci vient à la rencontre de ses hôtes, leur souhaite la bienvenue et les invite à prendre place autour du plateau à thé et du samovar fumant. La conversation s'engage; on s'entretient des événements du jour, des travaux agricoles, du prix des grains et des légumes, des troupeaux; on se garde d'aborder le sujet principal. Puis l'on sert le dîner, copieux; on y fait grand honneur. Ensuite, selon l'usage, le thé reparaît; et c'est alors seulement, au moment où la conversation commence à s'éteindre, que le prétendant prend la parole d'un air grave, et s'adresse en ces termes à son hôte : « Fils d'un tel, tu n'ignores sans doute pas la raison qui nous amène, mes amis et moi ici, chez toi. Je sais que tu as une fille à marier. Au nom de Mohammed, notre Prophète bien aimé, je demande cette fille en mariage, suivant les préceptes de notre Livre sacré. Tu me connais assez pour savoir qui je suis et à quelle famille j'appartiens; sois assuré qu'elle sera en bonnes mains... » Sans lui donner le temps d'achever, les tolba interviennent alors et chantent les louanges de leur protégé, pressant leur hôte de donner son consentement.

Si le parti est avantageux, le père acquiesce sur le champ, et la *fatha* est prononcée immédiatement en signe d'accord. Les femmes qui, derrière un rideau, assistent à la scène, chantent et poussent des youyou retentissants pour annoncer aux voisins que la jeune fille est promise. Mais si, au contraire, le parti n'est pas celui que la famille souhaite, le père remet sa réponse au lendemain, en s'excusant de ne pouvoir trancher la question à lui seul. Cela équivaut généralement à un refus.

Si la jeune fille est véritablement nubile, elle a été consultée au préalable : ses parents doivent lui demander son consentement; c'est elle, en définitive, qui accepte ou refuse. Mais si, ce qui est assez fréquent, elle est encore une enfant, elle est soumise entièrement aux ordres de son père, qui peut, de sa propre autorité, la promettre en mariage.

L'accord de principe une fois conclu, on passe à la discussion de la dot. Celle-ci varie, suivant qu'il s'agit d'une jeune fille, d'une veuve ou d'une divorcée. Pour une jeune fille, le montant est d'ordinaire de 350 à 450 methqal, et ne peut dépasser 500, plus deux haïks et deux couvertures de lit *benachgra* ; la dot d'une veuve ou d'une divorcée est quelque peu inférieure,

et ne comprend en outre, qu'un haïk et une couverture. Le montant de la dot revenant de droit à la future mariée, et le fiancé n'étant pas tenu de verser cette somme le jour même, on se montre de part et d'autre très conciliant. La discussion est menée d'ordinaire par des amis des deux familles. Après entente, on fait venir deux *adoul* pour rédiger le contrat: le fiancé verse alors une partie de la dot, la moitié ou le tiers, ou le quart, voire le dixième; le reste demeure dû. Nombreux sont ceux qui après vingt ou trente années de mariage ne se sont pas encore acquittés de cette dette envers leur femme. Ce n'est qu'en cas de divorce qu'elle est immédiatement exigible.

Sitôt ce premier versement, le mariage peut théoriquement être célébré, même si la fiancée n'est pas encore nubile. Dans ce cas, son père a soin de faire signer à son gendre, devant témoins, un contrat par lequel celui-ci s'engage à respecter sa trop jeune femme pendant un certain temps, six mois, par exemple, ou un an, ou davantage : le mari qui transgresserait ce pacte serait cité devant le cadi, condamné à une amende, et même à de la prison. On affirme cependant que de telles fautes sont fréquentes, et qu'on s'arrange généralement moyennant finances.

Si la fiancée est nubile, le fiancé fixe lui-même la date de la cérémonie. Elle n'a d'ordinaire pas lieu immédiatement, car il faut le temps d'en faire les apprêts. C'est la période des fiançailles, qui durent plus ou moins longtemps. Sitôt agréé, le fiancé envoie à sa future femme un caftan, deux farajia, une paire de babouches brodées, deux draps, un kilo de henné, et quelque parfumerie : tout cela constitue une partie du trousseau, et doit être conservé soigneusement jusqu'au jour du mariage. Et tout le temps que durent les fiançailles, le fiancé, à chaque fête, envoie quelque présent à sa fiancée. De leur côté, les parents de celle-ci doivent lui donner des bijoux : un diadème (*sebnia*) et un collier (*louglada*), formés tous deux de nombreuses pièces d'argent, trois foulards de soie, et enfin la fine *farajia* rituelle qui servira le jour du mariage.

Tout le temps des fiançailles, la jeune fille ne sort point de la maison.

Les frais de la noce incombent pour la plus grande part au futur époux. Un jour avant le début des cérémonies, il envoie chez sa fiancée un taureau, ou plus souvent un mouton, une vingtaine de kilogs de beurre et autant de miel, dix mouds de blé et quelques pains de sucre. De son côté, il égorge un taureau, et fait moudre de trente à quarante mouds de blé pour la préparation de montagnes de couscous et d'innombrables galettes.

Les fêtes durent trois jours. Le fiancé, pendant ce temps, disparaît. Il passe ces trois jours dans une grotte isolée, entouré de quelques compagnons qu'il a choisis, et qui ne le quittent ni de jour ni de nuit. Il est le Sultan, et ce sont ses vizirs, entièrement dévoués à ses ordres. L'un d'entre eux joue un rôle prépondérant, et doit, s'il est nécessaire, guider son inexpérience.

Dans les deux familles, les deux premières journées sont consacrées à des réceptions et à des réjouissances. Chacun des trois jours, vers trois heures, on porte solennellement une corbeille de raisins secs à la demeure de la future épouse : c'est tout un cortège composé de femmes, de musiciens et d'une nombreuse assistance. Pendant tout le trajet, les femmes dansent aux sons des tambours et des *ghaïta*, qu'elles accompagnent de *you-you* stridents, sous le voile qui cache leur visage. A l'entrée de la demeure, les cris de joie et la musique des instruments redoublent : c'est un tapage infernal.

Le soir du deuxième jour a lieu, pour chacun des fiancés séparément, la cérémonie du henné.

La jeune fille, chez elle, est assise sur une sorte de fauteuil adossé au mur; elle est parée de tous ses atours nuptiaux, mais sans bijoux, qu'elle portera seulement au septième jour de son mariage : un drap la cache aux regards de l'assistance, nombreuse, tout le temps qu'on lui applique le henné sur les mains et sur les pieds. Cela fait, parentes et amies défilent devant elle, qui doit rester immobile et muette. Puis, pendant qu'elle demeure toujours impassible, une vieille femme, l'une des plus anciennes connaissances de sa famille, exalte sa beauté, détaillant ses traits un à un; chaque fois qu'elle reprend haleine, les femmes soulignent ses paroles de you-you stridents. Enfin, la mère, ou une parente, apporte devant la fiancée une petite table recouverte d'un foulard de soie; chaque femme à son tour vient y poser une offrande, dont la mère proclame à haute voix le montant en même temps que le nom de la donatrice; c'est la cérémonie de la *taousa;* la somme ainsi recueillie appartient en propre à la future épouse.

Pendant ce temps, une cérémonie analogue, quoique l'assistance soit plus restreinte, se déroule dans la grotte où s'est retiré le fiancé. On le fait asseoir sur un tabouret recouvert d'un petit tapis, le capuchon de son burnous tiré de manière à lui cacher entièrement la figure. Ses amis s'assoient devant lui en un demi-cercle, au centre duquel sont allumés des bougies; ils chantent des refrains traditionnels, tandis que le vizir applique le henné sur les mains du fiancé, et les enveloppe ensuite dans un linge appartenant à la fiancée. On ne fait pas de *taousa*.

Le lendemain est le jour du mariage. Vers quatre heures, un cortège se forme devant la retraite du fiancé : musiciens, femmes, assistants en foule. Le jeune homme soit fraîchement rasé, habillé de ses plus beaux vêtements, de deux burnous dont un blanc et un autre en drap noir ou bleu, la tête et les épaules recouvertes d'un drap blanc; son capuchon rabattu cache entièrement son visage aux regards des envieux. On le hisse sur un cheval richement harnaché, et il parcourt, à très lente allure, les rues et les ruelles escarpées de ce village de troglodytes. Derrière lui les musiciens font rage, mêlés à une foule de danseuses qui les forcent à s'arrêter souvent; et les hommes, dans le

cortège, tirent des coups de fusil. On arrive enfin devant une grotte voisine de celle qui sera la demeure des nouveaux époux; on y fait entrer le jeune homme en attendant que sa fiancée soit amenée dans la grotte nuptiale.

On attend pour cela la nuit, après le repas du soir, vers dix heures. Les parents et les amis du marié vont alors à la demeure de la future épouse, pour l'emmener. Il est bon qu'elle simule la résistance, qu'elle se refuse à quitter d'elle-même son logis et sa famille. Des femmes la prennent sous les bras, lui disent des paroles d'encouragement; et à la lueur des torches, un cortège analogue à celui de l'après-midi l'emmène lentement, au milieu des chants et des you you. Lorsqu'on est arrivé, une femme prend la mariée sur son dos, et sans lui laisser franchir elle-même le seuil, va la déposer sur la couche nuptiale : une natte sur laquelle on a étendu les deux couvertures du trousseau et un coussin. Les assistants se retirent; le marié est introduit; et l'usage veut que l'épouse ne succombe qu'après une nouvelle lutte simulée.

L'union accomplie, le marié s'esquive et va se cacher dans la grotte voisine. Quatre coups de feu signalent sa fuite. Alors, parentes et voisines se précipitent dans la chambre nuptiale; la mère s'empare de la *farajia* ensanglantée, la montre, puis sortant, la promène triomphalement à travers tout le village, suivie de tous les musiciens, de tous les assistants poussant des clameurs de joie, frappant sur les instruments, tirant des coups de feu; on exhibe fièrement la chemise à tout venant. Puis on la laisse exposée pendant trois jours avant que la mère, l'ayant lavée, la rapporte à sa fille.

Si la mariée n'est point trouvée vierge, le marié peut faire venir sur le champ deux *adoul*, et après constatation faite par l'*'arifa*, obtenir d'eux la prononciation immédiate du divorce. Les parents de la mariée sont alors tenus de rembourser tous les frais de la noce; et leur fille, couverte de honte, ne peut que disparaître du pays; on dit même que certains parents n'hésitent pas à la mettre à mort. Cependant de tels scandales sont rares, car l'argent les étouffe aisément.

Les cinq premiers jours qui suivent le mariage, le nouveau marié ne peut pénétrer chez sa femme que la nuit, à une heure avancée. Il continue à passer ses journées dans la grotte voisine en compagnie de ses vizirs, qui prennent avec lui leurs repas. Pendant quatre jours de suite, il perçoit de chacun d'eux une *taousa* de quinze à vingt francs : il est toujours le Sultan. Le cinquième jour, il abdique, offre un somptueux repas à ses vizirs, et chacun rentre chez soi.

Le sixième jour, cérémonie analogue, mais pour les femmes. Toutes celles qui ont offert un cadeau à la nouvelle mariée sont invitées chez elle. On leur offre un mets nommé *rfisa* ou *trid*, sortes de crêpes extrêmement minces, cuites au beurre, et servies avec du miel, des noix et du raisin sec. Ce

n'est point la jeune femme qui fait elle-même les honneurs; car jusqu'au septième jour, elle ne doit pas quitter son lit. Elle est soignée seulement par sa mère, et ne peut recevoir aucune visite, sauf des parents extrêmement proches, jusqu'à ce sixième jour, où elle assiste, couchée, immobile et muette, à ce repas donné en son honneur.

Le septième jour, enfin, une dernière fête clôt les cérémonies du mariage. Dès le matin, la mère de la mariée, aidée de deux ou trois matrones, vient chez sa fille; elle la baigne, lui teint en noir les cils et les sourcils, et lui met le henné aux mains. Puis la jeune femme se revêt elle-même de ses vêtements nuptiaux et de ses bijoux. Pendant ce temps, les femmes du voisinage se rassemblent dans la pièce à côté. Et lorsque la mariée sort enfin, habillée, fardée, parfumée et souriante, c'est un concert de cris de joie auxquels ne tarde pas à se mêler le bruit des instruments; au milieu des you-you stridents et prolongés, les musiciennes chantent en signe d'allégresse de vieux refrains d'amour. La jeune femme baise la tête de chacune d'elles; puis on offre le thé aux assistantes. Après quoi, chaque femme s'en va, souhaitant bonheur et prospérité à la nouvelle épouse. Celle-ci, désormais, entre dans son rôle de maîtresse de maison, et le ménage, définitivement constitué, commence à vivre d'une vie normale.

Cependant tous les rites ne sont pas encore accomplis. Au bout de trois mois exactement, les parents de la jeune femme lui envoient vingt poules vivantes, et cent cinquante à deux cents œufs. Puis deux mois après, nouvel envoi : un énorme quartier de mouton, vingt galettes et cent œufs. C'est un signal : dix jours plus tard, la jeune femme doit abandonner son époux pour aller passer encore une année entière dans son ancienne famille. Elle s'en va le soir, accompagnée de sa belle-mère ou d'une autre parente de son mari; elle sera pour celui-ci, tout ce temps, comme une étrangère; il ne la verra même pas. Elle reste dans une claustration absolue, étroitement surveillée par ses parents et aussi par quelque vieille femme, chargée discrètement de ce soin par son mari. Celui-ci, l'année écoulée, doit envoyer à sa belle famille autant de présents qu'il en a reçus : sa femme lui est alors rendue, et parfois avec un petit enfant né pendant cette longue séparation, elle vient reprendre sa place au foyer conjugal qu'elle ne quittera plus désormais. L'on ne donne aucune explication de cette épreuve : l'on se contente d'invoquer la coutume.

Pendant les quelques années qui suivent son mariage, la femme jouit d'une liberté très relative : comme dans les villes, elle ne sort point, ou très peu. Ce n'est que quand elle aura eu plusieurs enfants, ou qu'elle commencera à se faner, qu'elle sera affranchie de cette règle.

A de rares exceptions près, les habitants de Bahlil ne sont pas polygames.

Houceïn Kaci.

Le diplomate Chénier au Maroc (1767-1782).

La période de quatre années qui s'écoula de 1764 à la fin de 1767 devait être des plus actives pour les négociations de la France avec le Maroc.

Dès la fin de 1764, le sieur Salva, régisseur au Maroc d'une importante maison de Marseille, avait pu être reçu en audience par le sultan en qualité de représentant éventuel de notre gouvernement. Les décisions notifiées par Sidi Mohammed étaient les suivantes : il consentait à faire la paix mais à la condition que l'ambassadeur accrédité par la Cour de France rachèterait tous les captifs français, libérerait les Maures retenus sur nos galères et... dernière clause sous-entendue, ferait précéder ces accords d'un envoi de présents convenables. La paix est effectivement signée le 30 janvier 1766; mais, pendant une année encore, les échanges de vues se poursuivent. Enfin, les opérations diplomatiques ouvertes avec un certain succès (1) par Salva vont recevoir leur sanction officielle : le Comte de Breugnon, ambassadeur extraordinaire vient à Marrakech par Safi en 1767; il y est reçu en grand appareil.

La suite du Comte de Breugnon comprenait : M. Chénier, consul, le vice-consul, M. Pothonier, le commandant de la frégate « la Sirène » comte de Durfort, le lieutenant chevalier de Suffren, et cinq autres lieutenants, quatre enseignes, quatre gardes-marine, un aumônier, un chirurgien, deux écuyers, vingt-deux bombardiers, deux tambours, huit musiciens, un secrétaire et vingt-huit personnes de sa maison.

M. de Breugnon avait reçu de la Cour 200.000 piastres pour le rachat de prisonniers, et à son passage à Cadix, il lui fut délivré un supplément de 80.000 livres.

Le 28 mai 1767 (dhoûl-hidja 1180), est signé « un traité qui a servi de base aux relations ultérieures de la France avec le Maroc » (2). « Cette année-là, écrit l'auteur du *Kitâb-Elistiqsâ* (3), un traité fut conclu entre le Sultan Sidi Mohammed ben Abdallah et la Nation des Français. Il contenait vingt articles qui étaient relatifs à la conclusion de la trêve et de la paix, aux relations commerciales. Il stipulait des égards et des marques de respect réci-

(1) Jusqu'alors la politique de Sidi Mohammed avait été très compliquée. Il craignait les Turcs, il ne cessait de chercher à avoir de bons rapports avec le Divan d'Alger. En même temps, il conservait précieusement l'alliance de Tunis qui était pour lui une sérieuse garantie. L'alliance française venait à point lui rendre son indépendance à l'égard des Algériens. Il ne profita pas de son succès diplomatique. (Auguste Cour, *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*. Paris, 1904).

(2) Abbé Godard, *Description et Histoire du Maroc*. 2e partie, pages 548 et suiv.

(3) Ennasiri, trad. Fumey in *Arch. Maroc*, t. I, p. 308.

proques. Si un de leurs bateaux quittait un de leurs ports pour venir dans notre pays, il devait être muni d'un papier, nommé passeport, délivré par le grand-amiral établi dans chacun de leurs ports, indiquant le nom du bateau, celui du capitaine, la nature des marchandises chargées sur lui, le port de départ et celui de destination, et portant le sceau du grand-amiral, c'est à dire le sceau du gouvernement. De même, si un de nos bateaux partait d'un de nos ports pour aller dans leur pays, il devait également emporter un certificat signé du consul de cette Nation dans le port de départ, scellé du cachet de son gouvernement, et indiquant le nom du bateau, celui du capitaine et son chargement. La règle était que leurs bateaux devaient posséder notre cachet et notre signature pour être respectés, et que nous devions être munis de leur cachet et de leur signature pour être respectés par eux. Mais, comme nous n'avions pas l'habitude d'établir des agents consulaires dans leurs ports, leur cachet fut bientôt reconnu suffisant pour les deux pays, car le résultat était le même. Les capitaines de bateaux savent, en effet, distinguer les uns des autres les sceaux des Nations, et, lorsque deux bateaux se rencontrent, ils savent, par la production de leurs papiers, quelle est leur nationalité respective et sont traités en conséquence. »

En résumé, ce traité accordait à la France, pour la sécurité les mêmes garanties qu'aux autres puissances barbaresques, et pour les droits de douane le traitement de la nation la plus favorisée.

M. de Breugnon, sa mission remplie, quitte le Maroc laissant comme consul M. Chénier; il augurait favorablement pour l'avenir de l'expérience acquise par cet agent pendant un long séjour à l'Ambassade de Constantinople.

D'abord en résidence à Safi, Chénier croit bientôt plus opportun pour les intérêts français de choisir une ville d'un mouvement commercial plus grand. Sidi Mohammed voulait favoriser Mogador en y fixant notre consulat; mais Chénier usant de sa liberté penche pour Salé qu'il considère alors avec raison comme la position préférable. C'est de Salé, où il demeurera pendant toute sa carrière marocaine (1), qu'il va donner une impulsion nouvelle à notre commerce. S'appliquant aux réalisations, et considérant l'exportation des laines et des huiles comme devant être pour nos compatriotes une source considérable de bénéfices, il les oriente vers ces transactions et leur donne l'appui d'une persévérante activité. En 1768, Sidi Mohammed le reçoit en audience avec des égards qui font espérer un progrès de l'influence française au Maroc.

En 1769, le Sultan le consulte sur l'opportunité d'envoi en France d'un mandataire pour achat de trois petits vaisseaux avec matériel et munitions.

(1) André Chénier (1762-1794), et son frère Marie-Joseph (1764-1811), avaient l'un cinq ans et l'autre trois ans au moment de l'arrivée du consul général à Salé.

Mais, « malgré les prévenances de ses agents, la France n'eut pas toujours à se louer de la conduite de Sidi Mohammed. Sa cupidité extrême qui gâtait ses grandes qualités plus encore peut être que celles de Moulay Ismaïl son grand-père, et qui inspirait trop souvent ses actes, empêcha l'établissement de relations réellement amicales. Les violences calculées auxquelles elle l'entraînait, en même temps que les brusques changements d'attitude dûs à un caractère despotique et emporté, troublèrent souvent l'existence du représentant du Roi et des résidents français. »

M. Paul Masson (1) explique par les lignes qui précèdent combien l'amitié entre la France et le Maroc, de 1767 et 1790, fut loin d'être aussi étroite que Thomassy l'a cru (2).

Chénier faisait de son mieux, mais l'instabilité qui régnait à la cour du Sultan paralysait tous les efforts et empêchait tout succès (3). Gagné par une lassitude croissante au fur et à mesure que les années s'écoulaient, Chénier se décide en 1774 à écrire au Ministre :

« Connaissant le Maroc et ses dégoûts du côté du Gouvernement par la nature des affaires et par le peu d'agréments locaux qu'il est permis de désirer, ce serait avec un regret sincère que je me verrais obligé de recommencer une résidence. »

Au début de l'année 1775, Chénier se rend en France en mission : il débarque à Marseille accompagné d'un envoyé extraordinaire chargé de porter la réponse du Sultan à la notification de l'avènement de Louis XVI. Cette personnalité indigène désignée par le Ministre sous le nom d'Ascalon et par Chénier sous celui de Sidi Excalant, pouvait être un Sqalli de la famille des Chorfa Sqalliyn établis à Fez. Les Sqalliyn sont cités par l'auteur du *Kitâb el Istiqsâ* « parmi les chérifs sur l'origine desquels il n'y a aucun doute (4). »

Chénier repart avec Sqalli par Brest au mois d'avril 1775. Il est chargé de continuer au Maroc ses fonctions de consul général. Toutefois, comme Sidi Mohammed déclare qu'il ne donnerait plus audience aux simples consuls, son titre officiel devient le suivant : « Chargé des Affaires du Roi auprès du Roi de Maroc et chargé d'exercer les fonctions et formalités consulaires dans les affaires de discussion entre nationaux. »

(1) Dans son si consciencieux ouvrage sur l'*Histoire des Établissements et du commerce français dans l'Afrique Barbaresque* (1560-1793). Paris, 1903.

(2) *Le Maroc et ses caravanes*. Paris, 1845, p. 210, 247, 265.

(3) Rouard de Card. *Traités entre la France et le Maroc*. Paris, 1898.

(4) Ennâsiri, trad. Fumey in *Arch. Maroc*, t. I, p. 2[illegible]. D'après M. Soudan, qui est au Maroc depuis plus de 30 ans et qui a un souvenir très précis du passé marocain, il serait plus vraisemblable que le Escalante de Chénier ait été non un Sqalli mais un Scalante de famille andalouse établie à Rabat. Pendant plusieurs années, M. Soudan a eu pour voisin d'habitation un Si ben Nacer Scalante, de la famille précitée.

Dès son retour, Chénier reçoit à Salé le meilleur accueil du gouverneur : les autorités lui témoignent le plus grand empressement. Le sultan « donne ordre de lui rendre sa maison et de lui fournir journellement ce qui serait nécessaire ».

Dans le cours du mois d'août 1775, Chénier est de nouveau admis chez le Sultan, mais l'accueil est dépourvu de bienveillance. Très déçu, notre consul tombe malade de chagrin; soit par hasard, soit par le fait de la diplomatie du souverain, trois mois plus tard — à Salé même — le sultan le traite plus favorablement.

Cependant les difficultés renaissent sans cesse, toujours causées par l'avidité de Sidi Mohammed auquel le moindre événement sert de prétexte à l'envoi en France d'une nouvelle ambassade. Du mois de novembre 1776 à mars 1777 c'est la mission de Tahar Fennich (1); son chef est un gros personnage de Salé; sa famille, depuis le milieu du XVIII[e] siècle jusqu'à l'époque actuelle, n'a cessé de jouir dans la ville d'une grande notoriété.

Au mois de mars 1781, part la mission du raïs Ali Biris (Pérès) (2). Ce Pérès est de la famille du juif Samuel Sumbel (dit le Marseillais parce qu'il avait vraisemblablement fait jadis un séjour assez prolongé dans le port français). Samuel Sumbel avait su devenir le confident du sultan Sidi Mohammed, il était l'oncle de l'interprète Sumbel qui, ayant rendu des services à la mission Salva, continua à exercer les fonctions d'interprète auprès de Chénier.

De même que Samuel Sumbel, son neveu restait dévoué à la cause française. C'est cependant auprès de lui que Sidi Mohammed s'était fait renseigner au mois de mai 1775, pour avoir la preuve que véritablement Chénier tenait du Roi de France un titre supérieur à celui de consul.

Le 21 septembre 1781, le sultan reçoit Chénier à Maroc en présence du consul de Hollande : son caractère est toujours aussi fantasque, ses exigences sont aussi peu mesurées que mal déguisées. La lettre du Secrétaire d'État que Chénier devait remettre n'est même pas ouverte; elle est roulée dans un linge souillé et attachée ainsi autour de son cou. Les cadeaux envoyés par le Roi de France sont arrachés des mains du consul, et ce dernier est envoyé à l'hôpital de la mission d'Espagne avec ordre de transfert ultérieur à Mogador, puis à Tanger. Joignant l'astuce à la cupidité et à la brutalité, Sidi Mohammed fait tenir une réponse à la Cour de France en évitant d'honorer le roi Louis XVI du titre de Sultan. Après ce traitement aussi cruel qu'injustifié, Chénier qui savait « n'être point aimé du Prince », ainsi que l'écrivait Etienne Boutier, baron de Saintot, en 1777, sollicite avec

(1) Je publierai ultérieurement une note spéciale sur les Fennich.

(2) En 1764, un Pérès avait été ambassadeur du roi du Maroc à la Cour d'Angleterre.

une nouvelle insistance son rappel qu'il obtient enfin au mois d'août 1782.

Rentré en France, ce diplomate pour lequel le Maroc avait été en trop de circonstances une terre d'épreuves, sollicite le poste de commissaire général du commerce extérieur à ce moment vacant. Sa carrière officielle se clôture sur un échec final : l'emploi si ardemment souhaité est refusé.

Le successeur de Chénier au Maroc ne fut pas son adjoint, le vice-consul Pothonier venu avec lui dans la mission de Breugnon. Pothonier avait été lassé plus vite que son chef par l'instabilité du caractère d'un sultan, qui ne connaissait « ni ménagement ni ordre suivi ».

Après le départ de Chénier, le poste de Salé ne fut plus géré que par un agent du grade de vice-consul, le sieur Mure. Il ne fut pourvu au remplacement de Chénier en tant que chargé des affaires du Roi qu'en 1786, en la personne du sieur du Rocher, ancien consul à Tripoli et à Tunis qui mit en œuvre toute sa compétence pour rétablir au Maroc le prestige de la France un instant compromis, et y parvint de la façon la plus heureuse. Du reste, dès 1784, le sultan était venu de lui-même à résipiscence, et avait cherché à renouer des relations meilleures avec la France, en libérant généreusement les naufragés d'un de nos vaisseaux coulés à la hauteur du cap Noun.

Pendant son séjour au Maroc, Chénier avait rédigé de nombreuses notes et des rapports dont la plupart étaient destinés à la Chambre de Commerce de Marseille avec laquelle il était en relations suivies, et au Ministère des Affaires Étrangères.

L'œuvre scientifique de Chénier a été condensée par lui dans un ouvrage remarquable, presque introuvable aujourd'hui, et qui a pour titre : *Recherches Historiques sur les Maures et Histoire de l'Empire du Maroc*, 3 vol., Paris, 1787 (1). J'aurai à reparler de cet ouvrage dans un travail ultérieur.

Rabat, le 26 novembre 1917.

J. Huguet.

(1) D'après des renseignements de M. Poussier, ancien contrôleur civil adjoint à Salé, la maison de Chénier existerait encore à Salé dans le quartier de Bab Hossein, à l'angle des deux rues dites Derb er-Raheiba et Derb es-Siaghin, dans le voisinage immédiat du sanctuaire de Si el-Hadj Abdallah, face à la rue du même nom. M. Paul Limoff, auquel nous devons une belle édition des poésies d'André Chénier, prépare une étude d'ensemble sur Louis Chénier, consul général de France au Maroc, d'après les documents conservés aux Archives des Affaires Étrangères. Préparé à cette nouvelle publication par un séjour en Orient, où il a fait une enquête approfondie sur la famille Chénier, M. Dimoff apportera aux amis de l'orientalisme et des belles-lettres une contribution du plus haut intérêt.

Bibliographie

J. Marouzeau, directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études — *La linguistique, ou science du langage*. Paris, P. Geuthner, 1921, 189 p.

Petit livre clair, commode, et qui rendra des services, surtout s'il se répand comme il le mérite. D'abord, il enseignera à beaucoup de personnes l'objet de la linguistique : celle-ci n'est point, comme on le croit trop souvent, la polyglottie, ni la science rébarbative que d'aucuns s'imaginent. Certes, dans une discipline aussi particulière, on ne saurait se passer de guide : M. Marouzeau s'offre à initier à ses méthodes le public lettré. Il lui enseigne successivement ce qu'est la phonétique, étude des sons; les lois qui régissent la formation des mots, leur sens, leur groupement en phrases : morphologie, sémantique, syntaxe, stylistique; il lui montre ce que sont la grammaire descriptive, la grammaire historique; et l'histoire, les méthodes et la portée de la grammaire comparée. Tout cela est exposé de manière claire et attrayante. L'auteur a été logique avec son dessein en ne ménageant point les exemples — j'allais dire les anecdotes — typiques et piquants; et en réduisant à l'indispensable le nombre des termes techniques; il n'emploie pas un seul de ces mots sans d'abord en avoir exactement défini le sens. Il fait, presque à chaque page, le procès de la grammaire traditionnelle : il n'est pas inutile de faire pénétrer dans l'idée du grand public que la grammaire à laquelle il est habitué est un monument extrêmement vénérable, mais dont l'esprit date de plusieurs siècles. On peut aujourd'hui concevoir pour elle des bases plus rationnelles.

Le public auquel s'adresse ce livre obligeait M. Marouzeau à donner une place prépondérante aux langues indo-européennes. C'était fort légitime ; peut-être, cependant, cette place est-elle trop exclusive. Car les autres groupes de langues se trouvent un peu réduits à la portion congrue : quelques lignes seulement pour signaler leur existence. En outre, l'auteur a été amené par là-même à négliger ou à réduire le rôle des faits proprement sociaux, dont l'importance, en matière de linguistique, se révèle surtout dans les sociétés inférieures : tabous, par exemple, temporaires ou définitifs, excluant de la langue tels mots ou telles syllabes; séparation marquée entre les classes d'âge ou de sexe, ayant sa répercussion dans le parler — le berbère en offre des traces; — l'existence de groupements d'initiés parlant une langue spéciale; et tant d'autres faits de ce genre, qui, à

l'époque de civilisation relativement avancée où nous saisissons les dialectes indo-européens, n'exercent plus sur chacun d'eux qu'une influence fort restreinte.

Cependant, l'on ne saurait trop recommander la lecture préalable de ce petit volume à tous ceux qui, dans l'Afrique du Nord, par nécessité ou par désir de s'instruire, se mettent à l'étude des langues indigènes, arabe ou berbère. La linguistique est une science générale, et les méthodes exposées en prenant pour base les langues indo-européennes, valent aussi bien pour les langues sémitiques ou proto-sémitiques. On abordera celles-ci avec moins de peine lorsqu'on se sera bien pénétré des idées générales et des saines méthodes que l'on trouvera exposées ici.

Henri Basset.

Georges-S. Colin. — *Notes sur le parler arabe du nord de la région de Taza.* (Extrait du *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, t. XVIII.) Le Caire, 1920.

Je décrivais l'an dernier, dans le *Bulletin de l'Institut des Hautes Études Marocaines*, l'état actuel des travaux de dialectologie arabe au Maroc, et je constatais que seuls les dialectes citadins avaient été l'objet d'études scientifiques sérieuses. Je ne faisais d'exception que pour les contes en arabe des Jbâla promis par M. Lévi-Provençal, qui s'occupe des parlers ruraux du Nord de Fès. Je dois aujourd'hui faire une deuxième exception et signaler à l'attention de ceux qui s'intéressent à la linguistique marocaine l'excellent ouvrage de M. Georges-S. Colin sur les parlers du Nord de Taza.

Le premier mérite de cet ouvrage est d'avoir étendu l'aire des investigations linguistiques au Maroc et c'est un grand mérite actuellement. Quand on songe que tout le Maroc oriental et tout le Maroc du Sud n'ont pas encore eu une seule monographie si petite que ce soit, quand on songe que le dialecte de Fès, la capitale, n'a fait l'objet que d'un relevé de textes, traduits en allemand sans notes par Kampffmeyer, on est reconnaissant à tout arabisant qui veut noter ses remarques, de vouloir bien les publier.

Mais le travail de M. Georges-S. Colin, bien qu'il l'ait appelé « notes », n'est pas un simple relevé de remarques personnelles, c'est une étude complète et systématique du dialecte des montagnards Branès. Sans doute l'auteur, s'il était resté plus longtemps dans le pays, aurait pu étudier plus à fond le langage des Branès et composer une véritable et ample grammaire, mais il nous suffit pour le moment que tous les caractères essentiels du dialecte soient déterminés exactement sans entrer dans le détail, afin que nous puissions le comparer aux autres dialectes et dégager ainsi peu à peu les grands traits des parlers marocains et faire une classification.

M. G.-S. Colin n'a rien omis d'important dans ses notes qui prennent ainsi l'aspect d'un précis de la grammaire des Branès. En le suivant page par page, on se rend compte que le

dialecte des Branès possède toutes les caractéristiques des dialectes marocains étudiés jusqu'ici.

La phonétique du dialecte des Branès a conservé quelques traces du berbère, première langue des habitants : *ḇ* spirantisé, *ẕ* interdental, *ṭ* spirantisé. D'autre part, on retrouve, comme dans les autres dialectes marocains étudiés jusqu'ici, le *t* affriqué, le ج spirantisé en *j* et traité comme lettre solaire, le ط et le ض complètement assimilés en *ḍ* e[t] passant souvent à *ṭ*, le *c* affriquée prépalatale sourde. En somme, le clavier consonantique des Branès est sensiblement le même que celui des autres dialectes marocains avec quelques souvenirs du berbère, ancienne langue des indigènes.

Quant aux modifications consonantiques que signale M. G.-S. Colin, elles se retrouvent ailleurs pour la plupart : le traitement du ج est caractéristique les dialectes marocains, et la tendance à l'emphatisation de toutes les consonnes d'un vocable, du seul fait de la présence d'une radicale emphatique, a été signalée dans tous les dialectes marocains.

Il est très curieux de constater qu'un parler rural d'anciens berbères diffère à peine phonétiquement du parler d'une cité telle que Fès, par exemple (je mets à part la question du timbre). Je suis persuadé, ayant pratiqué longtemps le dialecte de Fès, qu'une monographie de ce dialecte aurait plus d'un point de ressemblance avec le dialecte des Branès et celui de l'Ouargha. Et cela nous amène à envisager les actions et réactions linguistiques de la campagne sur la ville et réciproquement. Sans doute, c'est des villes que l'arabe se répand sur les campagnes berbères; ainsi s'implantent la morphologie et le lexique arabes; mais la phonétique reste berbère, profondément berbère. D'autre part, les villes, comme Fès, sont en majorité peuplées de Berbères qui s'arabisent rapidement et dont l'installation dans la cité date parfois de longtemps et souvent de la veille. C'est ce qui explique que dans la ville, la phonétique reste tout aussi berbère qu'à la campagne.

Dans la morphologie du dialecte des Branès, on note des formes connues dans les autres dialectes même citadins, du Maroc occidental. Le berbère cependant y a laissé des traces plus nombreuses : ainsi on note, p. 59, un pluriel par suffixe berbère en *awen* . *ašbar* pl. *šbrawen*.

C'est la conjugaison du verbe régulier qui, je crois, caractérise le plus nettement un dialecte. On remarque, chez les Branès, une conjugaison assez particulière. Au parfait (p. 97), la première et la deuxième personnes du singulier sont semblables, alors que le parler de Fès, par exemple, attribue *ṭ* à la première personne et *ṭi* à la seconde, ce qui donne un pluriel en *ṭiu*. Par contre, le *t* suffixe du féminin de la troisième personne et le *ṭ* suffixe de la première ou de la deuxième personne sont différents; celui du féminin est spirantisé, l'autre est affriqué. A l'imparfait, on trouve à la deuxième personne un préfixe *d* au lieu de *ṭ*, lequel *ṭ* reparaît au pluriel. Le préfixe *ad* de l'aoriste berbère n'est certainement pas étranger à la présen-

ce du *d*. Enfin le présent actuel est marqué par la préfixation du *a* équivalent de *ka*, *ta* et *la* des autres parlers marocains.

M. G.-S. Colin n'a donné ni textes, ni lexique. On le regretterait s'il n'avait eu soin de choisir des exemples nombreux et variés pour illustrer les remarques phonétiques et morphologiques qu'il a faites. L'auteur a eu, en outre, l'heureuse idée de relever à part l'élément berbère du lexique des Branès. On peut ainsi se rendre compte plus aisément de l'influence du berbère sur le dialecte.

En somme, l'ouvrage de M. G.-S Colin, par sa méthode rigoureuse, constitue une monographie complète, sinon très détaillée, du dialecte des Branès.

De l'étude de ce dialecte, il ressort une fois de plus que les Berbères qui parlent l'arabe le parlent à peu près de la même façon. Dans le Maroc du Nord, sans doute, des différences existent entre les parlers de Tanger, de Rabat, de Fès et des Branès, mais des formes dominantes et surtout une phonétique identique dans ses grandes lignes régissent les dialectes Nord marocains.

Il est à souhaiter que quelques monographies semblables à celle de M. G.-S. Colin, surtout par la méthode, nous renseignent sur les parlers du Sud Marocain : Doukkala, Abda, Rehamna. Nous pourrions alors avoir une physionomie linguistique générale du Maroc.

L. Brunot.

Comte Henry de Castries. — *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*, première série (dynastie saâdienne. *Archives et Bibliothèques des Pays-Bas*, t. V, Paris, Leroux, 1920, in-4°, xxviii-655 p.

Ce nouveau volume des *Sources inédites de l'histoire du Maroc* contient les pièces des riches archives néerlandaises, datées de 1642 jusqu'au début de 1655. Il s'ouvre sur une substantielle introduction dans laquelle M. de Castries, en possession de documents nouveaux, retrace d'une manière aussi claire que le permet le sujet, l'histoire fort embrouillée de Rabat et de Salé au xviie siècle. Ce furent alors les plus beaux jours de la piraterie, et l'époque des plus ardentes luttes intestines entre les divers éléments de la population : indigènes, immigrés Hornacheros et Andalous; mais ce fut aussi la période la plus brillante dans l'histoire de ces deux villes. Cette introduction n'est pas déplacée en tête de ce volume; car la plus grande partie des documents qu'il renferme a trait aux négociations et aux démêlés des Hollandais avec les Salétins. Les Dilaïtes, en ces années-là, ayant soumis à leur puissance les deux villes, avaient imposé une trêve aux luttes intérieures; mais ils ne songeaient pas à réprimer la piraterie, dont ils tiraient, tous les premiers, d'abondants profits.

Le pouvoir des marabouts de Dila s'étendait presque sur tout le nord-ouest du Maroc; c'était l'époque de leur apogée. Le reste du pays était fort divisé. La région de Marrakech,

seule, était restée fidèle au souverain saadien, Mohammed ech-Cheikh el-Asghar. Au sud de l'Atlas, le Sous et le Tazeroualt obéissaient au marabout Sidi 'Ali ben Mousa, qui résidait à Iligh. Enfin, toute la partie orientale du Maroc, le Drà, le Tafilelt, la Moyenne Moulouya, reconnaissaient déjà l'autorité de Moulay Mohammed ech-Chérif, qui même, un instant, en 1650, avait été maître de Fès; son frère Moulay er-Rechid, quelques années plus tard, devait rester seul souverain du Maroc, et fonder la dynastie encore aujourd'hui régnante.

Entre tous ces compétiteurs, les États-Généraux et les marchands des Pays-Bas ne s'embarrassaient pas de prendre parti. Ils commerçaient à la fois à Rabat-Salé avec les sujets des Dilaïtes, à Safi avec le chérif saadien, à Agadir avec Sidi 'Ali. A tous indistinctement, ils fournissaient volontiers de la contrebande de guerre et des marchandises honnêtes, accréditaient leurs agents auprès d'eux tous à la fois, et dans les lettres qu'ils écrivaient aux différents compétiteurs, souhaitaient avec une égale ardeur la victoire de leur correspondant. Une telle impartialité n'allait pas sans quelques inconvénients. Le chérif l'estimait blâmable. Il est, dans ce recueil, une lettre (doc. XXXII, juillet 1646) qu'il adressa aux Etats-Généraux pour se plaindre de l'envoi de munitions aux Salétins, qui étaient ses ennemis. Et pourtant, ajoutait-il amèrement, les Hollandais n'avaient qu'à se louer de lui, tandis que les Salétins leur causaient toute sorte d'ennuis !

Cette dernière affirmation n'était pas inexacte. Malgré l'échange d'une abondante correspondance diplomatique, remplie de compliments, entre les États et les autorités de Rabat et de Salé, les corsaires du Bou Regreg s'emparaient continuellement de vaisseaux néerlandais. De leur côté, les Hollandais envoyaient des bâtiments de guerre croiser dans les parages du détroit, contre les pirates d'Alger et de Tunis aussi bien que de Salé; et ceux-ci s'en trouvaient considérablement gênés. Au printemps et à l'été de 1650, l'entrée du Bou Regreg fut bloquée par une escadre envoyée spécialement à cet effet; elle aida même les Espagnols, entre temps, à repousser une attaque des Maures contre el-Mamora. Les Salétins intimidés par ce déploiement de force , finirent par conclure, le 9 février 1651, un traité de paix, par lequel ils accordaient aux Hollandais certains avantages; et les deux parties contractantes s'engageaient à ne point donner la chasse à leurs navires respectifs, non plus qu'à réduire en esclavage les sujets de l'une ou de l'autre qui pourraient tomber entre leurs mains. C'était en somme la réédition du traité de 1636, lui-même simple acceptation par les Salétins du traité conclu en 1610 par les États-Généraux avec Moulay Zaïdân.

Ce nouveau traité fut d'ailleurs très mal observé. A peine était-il signé, que les difficultés recommençaient. Les Salétins en prenaient à leur aise avec certaines stipulations : celles qui leur interdisaient, par exemple, d'augmenter les droits de douane déjà existants, ou de laisser les corsaires d'Al-

ger amener des prises hollandaises à Salé. Même, ils n'hésitaient pas à donner la chasse à des navires hollandais, dont l'équipage, effrayé, se sauvait dans les chaloupes; les pirates s'emparaient alors du navire, qu'ils prétendaient de bonne prise, comme ayant été trouvé abandonné. De leur côté, les Hollandais usaient de représailles, et peut-être même prévenaient les mauvais procédés des Salétins. Naturellement, le commerce souffrait d'un tel état de choses; celui-ci provoquait à Rabat des mouvements populaires qui menaçaient les trafiquants hollandais dans leurs biens, et même dans leurs personnes. Le rôle du consul néerlandais dans cette ville, David de Vries, était fort difficile. Nous suivons sa vie presque jour par jour, grâce aux nombreuses missives qu'il envoyait en Hollande; elles sont pressantes, souvent désespérées; elles implorent une réponse, qui vient rarement, ou prend l'aspect d'une rebuffade. Ces lettres sont un document de psychologie en même temps que d'histoire. On sent à travers elles un trafiquant honnête, connaissant bien le pays, mais quelque peu timoré, accomplissant à chaque fâcheuse nouvelle les devoirs de sa charge, en appréhendant constamment le pire. De fait, il était souvent molesté; le peuple, comme les dirigeants, le tenaient pour personnellement responsable des actes commis par des Hollandais contre des Salétins; et quand ceux-ci, par représailles ou non, se saisissaient d'un vaisseau hollandais, le consul, loin de pouvoir toujours obtenir la délivrance de ses nationaux, était parfois incarcéré avec eux : on le vit même jeté au silo, et à deux doigts d'être vendu comme esclave. Si bien qu'en octobre 1654, les vaisseaux de guerre hollandais reparurent devant l'embouchure du Bou Regreg : démonstration qui n'obtint guère de résultat.

Cette escadre était commandée par Michel de Ruyter lui-même, alors vice-amiral. Ce n'était pas la première fois qu'il venait au Maroc; mais ses précédents voyages s'étaient accomplis dans d'autres conditions, que nous révèle la dernière partie de ce volume. Ruyter, après avoir été contre-amiral dans la marine de guerre, s'en retira en 1643, et n'y reprit du service qu'en 1652, lors de la guerre contre les Anglais. Entre temps, il était tout simplement entré au service d'armateurs de Flessingue, les Lampsens, et avait fait plusieurs voyages à leur compte, comme capitaine de leur navire *la Salamandre*. Par six fois, de 1644 à 1651, il se rendit au Maroc; M. de Castries reproduit ici son journal de bord. On saisit tout l'intérêt d'un pareil document. *La Salamandre* fréquenquentait Salé, Safi, Agadir. Dans cette dernière ville surtout, les affaires, semble-t-il, étaient fructueuses. C'était le port de Sidi 'Ali; mais lui-même résidait à Iligh, où les trafiquants avaient intérêt à aller s'entendre avec lui. Ruyter était un représentant énergique et consciencieux : trois fois il accomplit ce pénible voyage. Ce ne sont pas les moins attachantes de ce volume, les pages qui nous montrent Michel de Ruyter, celui qui fut plus tard l'un des plus illustres marins de l'Europe, et avait déjà fait ses preu-

ves, allant, par les chemins qui mènent à Iligh, proposer au marabout Sidi 'Ali, les armes, les planches et les pièces de drap que lui avaient confiées ses patrons !

Henri Basset.

Paul Marty. *Une tentative de pénétration pacifique dans le Sud marocain en* 1839. *Revue de l'Histoire des Colonies françaises*, 1921, 3e trimestre p. 101-116.)

Dans la première moitié du XIXe siècle, le cheikh Beïrouk ould Mohammed s'était constitué dans la région de l'oued Noun, au sud du Sous, une petite principauté à peu près indépendante. Il résidait à Goulimin, et son autorité s'étendait sur les tribus tekna de la région : il faisait presque figure de souverain. Il aurait bien voulu entrer en relations de commerce avec les chrétiens : ceux-ci seuls pouvaient lui fournir des denrées dont il lui était impossible de s'approvisionner sur les grands marchés marocains, fidèles au Sultan. Il se tourna d'abord vers les Anglais : les négociations furent poussées assez loin, mais n'eurent point de suite. Beïrouk s'adressa alors, en 1837, à notre consul à Mogador, Delaporte, celui-là même qui laissa une certaine réputation comme orientaliste. Il insista à plusieurs reprises, offrant de créer sur la côte de l'Oued Noun un port où les commerçants français auraient toute liberté de trafiquer en complète sécurité. Delaporte, qui, cependant, semble n'avoir jamais eu grande confiance dans le succès de l'affaire, transmettait fidèlement ces propositions au gouvernement de Louis-Philippe. Celui-ci se décida en fin en octobre 1839 à envoyer un brick pour explorer la côte de l'Oued Noun, et entrer en relations avec le cheikh. L'époque était fort mal choisie. L'exploration fut faite seulement en 1840 et 1841 : elle donna un résultat négatif; la côte parut tout à fait impropre à l'établissement d'un port.

M. Marty rappelle cette page d'histoire marocaine quelque peu oubliée aujourd'hui. Il a retrouvé des documents qui ne manquent pas d'intérêt. et qui émanent de Delaporte lui-même et du lieutenant de vaisseau Bouët-Willaumez, le futur gouverneur du Sénégal, commandant du brick envoyé en 1839. M. Marty regrette qu'« on n'ait pas profité des bonnes dispositions du cheikh pour prendre pied, commercialement au moins, sur la côte tekna, et faire de ce premier établissement la base de notre future pénétration pacifique dans l'intérieur ». Sans doute; mais il faut bien reconnaître que les difficultés — devant lesquelles les Anglais avaient précédemment renoncé à une semblable entreprise — étaient vraiment sérieuses: une côte inhospitalière entre toutes; un chef local, n'offrant qu'une alliance peu sûre, et d'une autorité si précaire qu'il n'avait même pas pu empêcher, peu d'années auparavant, l'assassinat du voyageur Davidson, son protégé; la certitude de graves difficultés avec le Makhzen, qui aurait vu d'un fort mauvais œil des chrétiens s'installer à demeure sur une terre dont il revendiquait malgré tout

la possession. Dans ces conditions, quelle sécurité aurait eu un établissement européen, et quelles chances de faire rayonner bien loin son influence ? Ce n'aurait pas été la première tentative de ce genre. A bien des reprises, au cours de ces trois derniers siècles, de petits potentats locaux, d'origine religieuse surtout, ont établi sur ces parages une domination plus ou moins éphémère, et se sont efforcés d'attirer chez eux les commerçants chrétiens. Au XVIIe siècle déjà, ceux-ci se rendaient auprès de Sidi 'Ali ben Mousa, le marabout d'Iligh, maître du Tazeroualt; et le XIXe siècle vit nombre d'essais, surtout anglais, d'établissements commerciaux sur cette côte : ils ne furent pas étrangers aux expéditions de Moulay el-Hasan dans le Sous. De tout cela, qu'est-il resté? Jusqu'à ces derniers temps, la nature, les populations, la politique, s'opposèrent toujours à un établissement stable des chrétiens dans ces régions. Pour terminer par une tentative d'un caractère un peu différent, l'on se souvient de l'échec piteux, en ces dernières années, de l'expédition allemande dirigée par l'ancien consul à Fès, von Probster, qui essaya vainement, à l'aide d'un sous-marin, de débarquer sur cette côte des armes destinées à l'agitateur El Hiba.

Henri Basset.

L'Editeur Gérant : E. Larose.

Angers. — Imprimerie F. Gaultier.

HESPÉRIS

TOME I

Année 1921. *4e Trimestre.*

SOMMAIRE

LA CHAIRE DE LA GRANDE MOSQUÉE D'ALGER

ÉTUDE SUR L'ART MUSULMAN OCCIDENTAL AU DÉBUT DU XIe SIÈCLE

Il doit sembler étrange que l'on puisse faire une découverte archéologique dans la Grande Mosquée d'Alger quatre-vingt-dix ans après la conquête française ; aussi bien n'avons-nous pas la prétention d'être l'inventeur du *minbar* que, tous les vendredis, le principal prédicateur musulman, le premier des muftis de la colonie gravit pour y faire le prône. Cette chaire à prêcher est connue depuis longtemps; des architectes français ont eu à en assurer la conservation; celui à qui est actuellement confié l'entretien des mosquées, M. Christofle, a pris soin d'en démonter les panneaux échappés à l'avidité des vers et à la négligence des restaurateurs, et de remonter ces fragments sur une armature neuve. L'inscription qui date ce meuble vénérable avait, d'autre part, été mentionnée trois fois. En 1857, l'abbé Bargès la donna, d'après un manuscrit de sa bibliothèque, dans la *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies* (1) ; en 1870, Devoulx en reproduisit la traduction dans son étude sur les *Édifices religieux de l'ancien Alger* (2); en 1901, M. G. Colin la fit figurer à la première page de son *Corpus des inscriptions* du département d'Alger (3). Mais aucun de ces artistes ou de ces savants ne crut devoir parler de l'ornement sculpté dont l'épigraphe fixait la date. Si bien que les quarante-cinq panneaux et l'arcade décorée qui font l'objet de la présente étude peuvent être considérés, en dépit de toute vraisemblance, comme entièrement inédits.

Nous ne croyons pas pourtant nous tromper en affirmant que ce minbar mérite quelque attention de la part des archéologues et des historiens de l'art musulman, que son examen soulève un problème

(1) T. V, p. [illegible].

(2) Alger, 1870, p. 93 et ss. — Extrait de la *Revue africaine*.

(3) G. Colin, *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie*. I. *Département d'Alger*, in-8°, Paris, 1901, p. 1-2.

assez curieux d'histoire algérienne, qu'il jette quelque clarté sur une période profondément ignorée de la civilisation du moyen âge en Berbérie centrale, qu'il apporte un document précieux sur l'évolution d'où l'admirable art moresque devait sortir. Il va sans dire d'ailleurs que ce qui donne à ce meuble religieux une incontestable valeur documentaire, c'est le fait qu'il est daté. L'inscription qui en établit l'âge peut être lue de la manière suivante :

بسم الله الرحمن الرحيم اتم هذا المنبر في اول شهر رجب الذي (1) من سنة تسع
واربع مائة عمل محمد

« Au Nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux. A été achevé ce minbar le 1er du mois de rejeb qui fait partie de l'année 409. Il est l'œuvre de Mohammed. »

L'interprétation de cette date peut prêter à une controverse. Il est possible de lire 407 ou 409; nous indiquerons les raisons qui incitent à préférer 409. Quoi qu'il en soit, ce minbar, ou mieux ce qui subsiste du minbar primitif, notamment les montants et l'arc qu'ils soutiennent et les panneaux sculptés qui alternent, sur les faces latérales, avec les panneaux peints de barbouillages récents, appartient au début du ve siècle de l'Hégire et du xie de notre ère. Ils sont l'œuvre d'un individu nommé Mohammed, que nous regrettons de ne pouvoir désigner par un ethnique ou par un nom de famille, mais que nous tenons du moins pour un artiste musulman.

Age du minbar et de la mosquée d'Alger.

Une première difficulté nous arrête, un premier problème se pose au sujet de l'âge du minbar comparé à celui de l'édifice qui le garde. Il n'est pas douteux que la Grande Mosquée malékite d'Alger a subi des retouches considérables au temps des Turcs, que la plus grande partie de son ornementation, d'ailleurs indigente, semble appartenir à ce que nous pouvons appeler une assez basse époque; nous entendons par là le xviie ou le xviiie siècle. Nous savons, par une inscription encore existante, qu'un roi de Tlemcen la pourvut en 1323 d'un minaret, dont la tour actuelle ne rappelle évidemment que de bien loin l'élégance classique. Cependant un examen même rapide révèle

1. Nous adoptons, faute de mieux, la lecture حجر, qu'ont donnée les auteurs cités plus haut bien qu'elle soit fort peu satisfaisante.

que ces remaniements du XIVe ou du XVIIIe siècle ont en somme peu modifié le plan et l'anatomie du sanctuaire préexistant. Une tradition, que nous n'avons d'ailleurs vu confirmer par aucun texte, veut que la mosquée ait été construite par le fameux émir almoravide Ibn Tàchfîn (1061-1106). L'histoire et l'archéologie s'accordent sans peine pour corroborer cette opinion courante.

Le triomphe des Almoravides, ces « marabouts » Sahariens qui, venus des confins du Soudan, installèrent leur royauté à Merràkech, conquirent toute l'Espagne musulmane et la moitié de la Berbérie, apparaît surtout comme une explosion d'ardeur religieuse. Pendant les dernières années du XIe siècle et la première moitié du XIIe, l'Andalousie et les deux Maghreb subirent l'hégémonie des docteurs orthodoxes, qui servaient aux Sahariens à la fois de patrons et de guides. Ibn Tàchfîn, par qui l'empire connut sa plus grande extension, incarne dans les chroniques le type du héros musulman, valeureux et dévot. A Fès, où avaient résidé les émirs Marràwa, anciens maîtres du pays, il multiplia les mosquées. Si nous en croyons le *Qirṭâs*, quand il y trouvait une rue dépourvue de tout oratoire, il en faisait immédiatement édifier un (1). Chacune des cités annexées par lui dût de même recevoir de nouvelles fondations pieuses attestant sa conquête. Quoi d'étonnant si Alger, ville importante du Maghreb central et où s'arrêta la marche d'Ibn Tàchfîn vers l'Est, fut dotée d'une Grande Mosquée par ses soins?

L'examen de l'édifice actuel nous permet de reconnaître les traits d'une mosquée almoravide, tels que la Grande Mosquée de Tlemcen nous les révèle. Pour mieux dire, s'il est probable que la cour à portiques, l'atrium précédant la salle de prière, a été sensiblement réduite de l'Ouest à l'Est, la salle de prière elle-même présente encore le plan et l'ordonnance des arceaux qui caractérisent la mosquée élevée à Tlemcen par 'Ali ben Yoûsof en 1136, cinquante-quatre ans après la conquête d'Alger par Ibn Tâchfîn (1082). L'analogie des deux monuments est frappante (2). L'un et l'autre présentent les nefs parallèles allant de la cour au mur oriental, dans le milieu duquel s'enfonce le *mihrâb*. Ces nefs sont en nombre impair : Alger en compte 11, comme Tlemcen. Un toit à deux pentes couvre chacune d'elles, à Tlemcen comme à Alger. La nef médiane est, dans les deux mosquées, sensiblement plus large que les autres. A Alger, la travée qui longe le mur du fond est de même largeur que la nef médiane, disposition primitive, rappelant celle de la basilique chrétienne,

(1) Ibn Abi Zer', *Qirṭâs*, éd. Tornberg, p. 91, tr. p. 124.

(2) Voir ap. Saladin, *Manuel d'art musulman. Architecture*, fig. [illegible]

et qui permet l'établissement d'une coupole à la rencontre de la travée et de la nef. A Tlemcen, l'architecte a dû tricher pour édifier sa coupole octogonale sur un plan rectangulaire. Alger apparaît donc comme plus conforme au type chrétien.

Dans le dessin et la disposition des arcs s'affirment aussi de curieuses ressemblances. Les retouches qu'a subies la mosquée d'Alger n'ont pas dû les modifier beaucoup. A Alger, les arcs reliant les pieds-droits parallèlement au grand axe et limitant les nefs sont des fers à cheval où s'indique une légère brisure ; à Tlemcen, les mêmes arcs sont en fer à cheval un peu déformé au sommet. A Alger, comme à Tlemcen, les arcs bandés en travers des nefs sont découpés en grands lobes circulaires, suivant le dessin dont la Grande Mosquée de Cordoue offre les exemples les plus célèbres. On trouve même dans nos deux mosquées le tracé en lambrequin (1), combinaison de droites et de courbes, qui devait engendrer les réseaux de briques des minarets. Ce sont là, semble-t-il, plus que des coïncidences, qui autorisent à admettre l'origine almoravide de la Grande Mosquée d'Alger, ou tout au moins de ses parties essentielles.

A vrai dire, Alger n'avait pas attendu l'arrivée de l'émir Ibn Tâchfîn pour posséder un édifice religieux où fût dite la prière solennelle du Vendredi. Le géographe El-Bekrî (2), dont la documentation est antérieure à l'époque almoravide, affirme que « la ville renferme plusieurs bazars et une Grande Mosquée (*jâmaʿa*) ».

L'accessoire caractéristique de la Mosquée-jâmaʿa est la chaire, des marches de laquelle, chaque vendredi, le prédicateur (*khâtib*), admoneste les fidèles assemblés, d'où il prononce la *khotba* (le prône) et prie pour le chef spirituel reconnu dans le pays. Pour un Andalou du XIe siècle, comme El-Bekrî, le *mesjid* (oratoire) se distingue de la *jâmaʿa* (grande mosquée) par l'absence du minbar. Avant l'édification de la Grande Mosquée, que la tradition généralement admise, que la vraisemblance historique et une quasi-certitude archéologique nous ont permis d'attribuer aux Almoravides, Alger avait sa mosquée à khotba, où se trouvait la chaire qui fait le sujet de la présente étude.

On a déjà remarqué, en effet, que la chaire est antérieure de 64 ans à la venue à Alger d'Ibn Tâchfîn, fondateur probable de la Mosquée. Le meuble serait plus vieux que l'édifice où il est placé. Cela ne doit pas surprendre outre mesure. Cela devient même pres-

(1) Cf. notre [illegible], 1911, p. 66, [illegible] Alger, [illegible] t. IV [illegible] Slane, 1913, p. [illegible]
(2) El-Bekrî, *Description de l'Afrique* [illegible]

que normal, si l'on admet que la Grande Mosquée de la fin du XIe siècle fût bâtie sur l'emplacement de la grande mosquée préexistante. Rien n'est plus constant que ces reconstructions de sanctuaires d'après un plan plus vaste, en un site consacré par des siècles de prière. Dans ces édifices agrandis et adaptés au goût du jour, le mobilier ancien prend naturellement place. Quand le khalife Omeiyade El-Ḥâkim II eût ajouté onze travées à la Grande Mosquée de Cordoue et l'eût pourvue de l'admirable *qibla* revêtue de mosaïque qui en fait encore la parure, il transporta près du nouveau mihrâb la chaire dont ses ancêtres avaient doté la mosquée primitive (1). De même, le minbar de Kaïrouan, sculpté au IXe siècle, a survécu à tous les remaniements qu'a subis le vieux temple arlabite. De même encore, la mosquée de Nedroma, bien que sans doute très modifiée depuis le XIe siècle, a gardé jusqu'à nos jours le panneau de minbar où se lit le nom de l'almoravide Ibn Tâchfîn (2). Les traditions qui se rattachent à cet accessoire religieux, autant que sa valeur artistique, peuvent contribuer à le défendre contre le vandalisme ou les caprices de la mode. Il est notable que dans la Mosquée d'Alger, dont la décoration de plâtre et de pierre porte la marque de retouches assez récentes, ce qui subsiste de plus ancien, c'est une chaire en bois de cèdre.

Alger et le Maghreb central en 1018.

Un examen du minbar dans son état actuel nous permettra de reconnaître les traces de remaniements probables. Mais avant d'aborder cette étude, il semble utile de présenter quelques réflexions sur la date qu'atteste l'inscription relatée plus haut. M. Gabriel Colin a lu *tesa'a wa arba' mâïa* (تسع وأربعمائة) 409, et non *seba'a wa arba' mâïa* (سبع وأربعمائة), 407, l'absence de tout point diacritique autorisant d'ailleurs les deux lectures. Il donne de son choix l'ingénieuse raison suivante : le 1er du mois de rejeb 409 (3) tombant un jeudi, on peut supposer que la chaire fut inaugurée à la prière publique le lendemain, vendredi. Cette date d'inauguration a déterminé la date officielle d'achèvement. Des raisons d'ordre historique nous semblent confirmer cette hypothèse.

(1) Cf. *Bayân*, éd. Dozy, II, 254, tr. Fagnan, II, 393.

(2) Cf. R. Basset, *Nédromah et les Traras*, pl. I.

(3) Je rappelle que cette date hégirienne correspond au 13 novembre 1018 de notre ère.

Alger, l'ancien Icosium, la future El-Jezaïr, siège du gouvernement turc, ne joue qu'un rôle assez effacé pendant le moyen âge. On l'appelait Jezaïr Beni Mezṛenna — les Iles des Beni Mezṛenna — du nom de la tribu berbère qui habitait la région. Sous cette désignation, elle renaît vers 946; on la mentionne alors, en même temps que Médéa et Miliana, comme une *fondation* de Bologguîn ben Zîrî (1). Ce Bologguîn était de la grande famille berbère des Çanhâja, dont le xe et le xie siècles virent la fortune militaire et politique. Il convient de rappeler en quelques mots les conflits au cours desquels s'échafauda cette fortune.

On connaît les khalifes omeïyades de Cordoue; on connaît les khalifes fâṭimides, qui devaient transporter au Caire leur puissance, née en Berbérie orientale, à Kaïrouan et à Mahdîya. Mais on sait moins quelle forme revêtit la rivalité de ces deux empires musulmans en pays berbère. Pendant presque tout le xe siècle, les Zenâta, clients des pontifes orthodoxes d'Andalousie, s'y défendent contre les Çanhâja, tenants des pontifes hérétiques de Tunisie. Il y a une Berbérie zenâto-omeïyade, qui comprend le Maroc et l'Oranie, une Berbérie çanhâjo-fâṭimite, qui s'étend sur tout l'Est, jusqu'à la limite actuelle entre les départements d'Oran et d'Alger, et qui parfois même englobe Tiaret (2). En reconnaissance des loyaux services rendus à la cause fâṭimite par les Çanhâja Benî Zîrî, c'est à cette famille que le khalife, qui allait se fixer au Caire, confia le gouvernement de son domaine berbère, avant de s'éloigner vers l'Égypte, en 973. Cependant, les fils de Zîrî étaient, depuis quarante ans à peine, installés dans le palais de leurs maîtres, que leur autorité était déjà battue en brèche par leur parent Ḥammâd. En face de Kaïrouan, capitale des Zîrides, Ḥammâd et ses enfants se retranchaient dans leur Qal'a, la citadelle montagnarde qui domine, au sud de Bougie, la dépression du Hodna.

Un épisode des luttes entre ces frères ennemis nous intéresse particulièrement.

C'est l'accord survenu en 408/1017 entre le maître de la Qal'a et celui de Kaïrouan et la reconnaissance du royaume ḥammâdite, que

(1) I. Khaldoûn, *Hist. des Berbères*, texte, I, 197, tr. de Slane, II, 6.

(2) Alger faisait incontestablement partie de la Berbérie çanhâjo-fâṭimite. En 946, c'est du khalife fâṭimite Ismâ'îl el-Mançoûr que Bologguîn le Çanhâjien avait reçu l'autorisation de la « fonder ». Toutefois, deux ans après (337-948), d'après Ibn 'Adhari, *Bayân*, éd. Dozy, II, 231, tr. Fagnan, II, 356-7, nous voyons l'omeiyade En Nâcir recevant dans son palais d'Ez-Zahra une ambassade de chefs Zenâta, où figure Hamza b. Ibrâhîm « seigneur d'Alger ».

cet accord comportait. L'historien Ibn Khaldoûn (1) nous apprend qu'en cette année 1017, l'émir El-Qaïd fut envoyé par Ḥammâd, son père, auprès d'El-Mo'izz, prince zîride de Kaïrouan. « Il le pria de mettre un terme à une lutte désastreuse. Un traité fut alors conclu, par lequel Ḥammâd fut reconnu maître de Msîla, de Ṭobna, du Zâb, d'Achîr, de Tiaret et de toutes les parties du Maghreb dont il pourrait effectuer la conquête. El-Qaïd obtint pour lui-même le gouvernement de Ṭobna, de Msîla, de Maggara, de Mersa 'd-djâj, de Soûq Ḥamza et du pays des Zowâwa ; puis, ayant reçu des cadeaux d'une valeur égale à ceux qu'il avait apportés, il s'en retourna auprès de son père. » Le partage entre le père, Ḥammâd, et son fils, El-Qaïd, ne nous est pas parfaitement clair ; mais la question n'a ici qu'une minime importance. Il nous suffit de constater que le domaine régulièrement concédé aux Ḥammâdides en 1017 comprend la partie occidentale de l'ancienne Berbérie çanhâjienne, qu'il englobe d'une part le pays de Zowâwa (Grande Kabylie) et d'autre part la citadelle d'Achîr (Sud d'Alger, Nord-Est de Boghari) et Tiaret (aux confins de l'Oranie), que, par conséquent, la Jezaïr créée en même temps que Miliana et Médéa par Bologguîn, l'ancêtre des Zîrides et des Ḥammâdides, était, de toute évidence, incluse dans le territoire dépendant de la Qal'a.

1017 est donc une date importante dans l'histoire d'Alger. Son rattachement officiel à un royaume qui commençait à fleurir dut marquer, pour le port berbère, un renouveau de prospérité. Dès lors, on se croit autorisé à rapprocher cette date de 1017 (408 de l'hégire) de la date de 1018 (409), où sa mosquée fut dotée par ses maîtres d'un beau minbar.

Mais cette confirmation de la lecture adoptée par l'auteur du *Corpus* ne suffirait pas à motiver le résumé historique qui précède.

Des déductions d'un ordre plus relevé peuvent, semble-t-il, s'en dégager. Sur un monde aussi mal connu que le Maghreb central au début du XIe siècle, tout document archéologique nous apporte un appoint précieux. Il est des questions que nous demanderons à celui-ci de nous aider à élucider. De quelle nature était la civilisation du royaume ḥammâdite au lendemain de sa création ? Quel art florissait dans une cité dépendant de la Qal'a des Benî Ḥammâd, avant l'apogée de la Qal'a elle-même ? Cette apogée nous est assez bien connue. On peut la placer vers la fin du XIe siècle. Après la chute de Kaïrouan, la vieille cité rivale tombée sous les coups des

(1) *Hist. des Berbères*, I, 204; tr. II, 18-19.

nomades arabes récemment entrés dans le pays, la citadelle des Benî Hammâd connut une heure de puissance politique et de prospérité économique que sa situation écartée ne lui permettait guère de prévoir. C'est des dernières années du XI[e] siècle que datent les beaux palais que les fouilles du général de Beylié ont mis au jour. L'art qui s'y affirme est un art assez nettement oriental. Le plan des édifices, l'ordonnance des façades décorées de hautes cannelures et de redans, le décor sculpté et le décor céramique décèlent l'influence de la Mésopotamie, de Baghdâd ou de Raqqa, plus évidemment encore l'influence de l'Égypte fâṭimite — courant direct venu du Caire ou prolongement de celui qui, naguère, avait visité Kaïrouan.

Les résidences des émirs Beni Zîrî ne nous ont pas encore livré leur secret : mais des indices nous font supposer que le rayonnement de leurs belles fondations kaïrouannaises fut largement répandu et profondément senti dans la Berbérie çanhâjienne. Il est admissible que, de très bonne heure, la Qal'a, émule de Kaïrouan, et toutes les parties du royaume ḥammâdite en portèrent la marque (1).

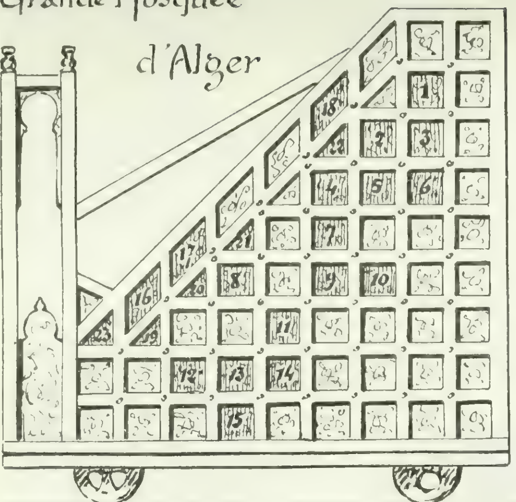
Cette influence orientale, transmise par Kaïrouan et la jeune Qal'a des Beni Hammâd, se faisait-elle sentir dans les villes de la côte, comme Alger ? Le minbar de 1018 va nous répondre.

Structure du Minbar.

Un escalier de sept marches, bordé de deux parements descendant jusqu'à vingt centimètres du sol; ces deux faces latérales garnies de panneaux affectant la forme de triangles, de carrés ou de trapèzes, montés sur un treillis de baguettes moulurées; un arceau de deux mètres de haut, s'ouvrant au bas de l'escalier (2) et se reliant aux rampes par deux arceaux latéraux de même hauteur : ainsi se présente actuellement à nous ce meuble vénérable. Il convient d'ajouter qu'il est monté sur quatre roues de fer engagées dans deux rails de wagonnets, que l'on abaisse ces rails sur le tapis de la mosquée pour sortir, chaque vendredi, le minbar du retrait où on l'entrepose.

(1) Telle est du moins l'affirmation que nous permettent de hasarder quelques fragments rapportés d'Achîr. Nous les publierons sous peu. — Achîr, premier centre de la puissance des Çanhâja, est à 100 kil. sud d'Alger, sur la bordure des Hauts Plateaux.

(2) Figure 1. — Les [illegible] qui terminent les montants de la face antérieure sont pris dans la masse de ces pièces de bois et sont donc bien contemporains de la sculpture. Ils sont assez détériorés, mais on peut reconstituer avec certitude leur forme primitive. Nous la donnons à plus grande échelle et d'après un relevé plus précis, fig. 3.


Grande Mosquée
d'Alger
1m
50cm
0
1m
2m

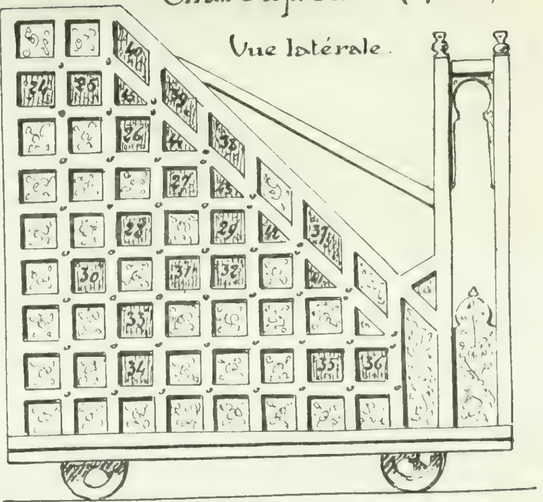

Chaire à prêcher (Minbar)
Vue latérale.

Fig. 2.

et qu'une porte à deux battants le dissimule d'ordinaire aux yeux des visiteurs.

Il va sans dire que ce dispositif de rails est moderne. Pareillement, on peut supposer que les arcades qui font retour sur les côtés ne figuraient pas dans l'ordonnance primitive.

Le minbar d'Alger, dont on imagine l'ordonnance originelle comme plus simple qu'elle ne l'est actuellement, devait présenter une analogie notable avec le minbar de Kaïrouan (IXe siècle). Dans l'un et dans l'autre, des panneaux sculptés, maintenus par des baguettes garnissent les parements latéraux, dont le bord supérieur rampant se termine par une partie horizontale. Les panneaux de Kaïrouan, en rectangle pour les parties basses, en triangle et en trapèze sous le rampant sont décorés de motifs floraux et géométriques complètement ajourés. Les panneaux d'Alger, en carré pour les parties basses, en triangle et en trapèze sous le rampant, se meublent de bas-reliefs où la flore alterne de même avec la géométrie, mais qui se détachent sur un champ plein avec un défoncement de 7 à 10 millimètres. Il s'en faut de peu que nous n'ayons ici de petites grilles de bois semblables à celles de Kaïrouan.

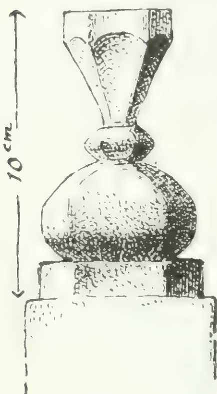


Fig. 3

Comment expliquer ces analogies? Faut-il voir dans le minbar de Kairouan le modèle précis que l'artiste d'Alger a consciemment imité, le chef-d'œuvre célèbre dont la composition, après 200 ans d'existence, s'imposait encore tyranniquement à l'imagination des menuisiers de Berbérie? (1). Faut-il penser que, depuis deux cents ans, davantage peut-être, l'ordonnance classique du minbar, probablement dérivé de l'ambon chrétien, avait peu varié, que nous possédons là deux exemplaires, l'un plus ancien et beaucoup plus riche, l'autre moins archaïque et plus modeste, d'une forme adoptée par les diverses provinces de l'Occident, voire de l'Orient musulman ?

Cette seconde hypothèse paraît plus recevable. Nous l'admettons d'autant plus volontiers que, si la chaire d'Alger rappelle la vieille

(1) Le minbar de Kairouan n'est d'ailleurs pas le seul que le IXe siècle nous ait laissé. Le minbar de la Grande Mosquée de Tunis est de même époque et très analogue. On doit souhaiter que de bonnes photographies en soient publiées bientôt.

chaire tunisienne, par la composition d'ensemble de ses faces latérales, elle s'apparente d'une manière beaucoup plus certaine, par la composition de sa face antérieure et par tout le détail du décor, avec les monuments de l'Andalousie et du Maghreb. L'arc si élégant, en fer à cheval brisé, qui s'ouvre en avant des marches (fig. 1), n'a rien d'oriental; nous n'en connaissons d'exemple ni à Kaïrouan, ni à la Qal'a. Mais les arceaux entrecroisés qui ornent les portes de la Grande Mosquée de Cordoue présentent des tracés tout pareils. Le style sobre des lettres de l'inscription n'affecte point les formes fleuries du coufique tunisien du XIe siècle (1), ni celles du coufique contemporain de la dalle funéraire d'Achîr (2). Il présente, au contraire, les plus grandes analogies avec le style des bandeaux exhumés à Ez-Zahra, près de Cordoue (3), plus encore avec le style des planches à épigraphes de Nédroma (4) et de Tlemcen (5). Quant au décor sculpté des montants et des panneaux, il mérite qu'on l'examine avec quelque détail, à raison du stade qu'il représente dans l'évolution de l'arabesque.

Nous consacrerons à ce décor la dernière partie de la présente étude. Qu'il nous suffise, quant à présent, de constater que cette ornementation — surtout celle qui fait intervenir les formes végétales — s'insère étroitement dans une série qui, partant de Cordoue et de Saragosse, aboutit à Tlemcen et à Fès. Le meuble de 1018 montre le rattachement d'Alger, la ville çanhâjienne, à l'influence civilisatrice de l'Andalousie et du Maghreb. En dépit des traditions historiques, des rapports politiques qui l'unissent à la Qal'a et à Kaïrouan, Alger tourne les yeux vers Cordoue. « Le port, dit El-Bekrî, est très fréquenté par les marins de l'Ifriqiya, de l'Espagne et d'autres pays (6). » Il est probable que les Andalous y accostent en plus grand nombre que les gens de la côte tunisienne. Quoi qu'il en soit, ce texte suffit à justifier ce que notre constatation pourrait présenter de paradoxal. Sa situation de ville maritime rapproche Alger bien plutôt de la

(1) Cf. Houdas et Basset, *Epigraphie tunisienne*, ap. *Bulletin de Correspondance africaine*, I, p. 186-187, pl. IV-V.

(2) Je viens d'en publier une reproduction dans la *Revue Africaine*.

(3) Velazquez Bosco, *Medina Azzahra y Alamiriya*, Madrid, 1912, pl. XXXVI.

(4) R. Basset, *Nédromah et les Traras*, pl. I.

(5) G. Marçais, *Album d'art musulman d'Algérie*, fasc. II, pl. XIV ; W. et G. Marçais, *Les Monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903, p. 158, fig. 24 : inscription de 533 (1135).

(6) El-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale*, éd. II., p. 137. Des rapports intellectuels devaient exister aussi entre Alger et l'Espagne. Nous en avons du moins la preuve pour l'époque suivante. En 549 h., Aḥmed el-Azdî, littérateur valencien, meurt à Alger; en 640 h., Aḥmed el-'Aroûdi, littérateur algérois, meurt à Murcie. Ibn el-Abbâr, *Takmila*, éd. Bel et Ben Cheneb, Alger 1920, n°s 161, 324

péninsule ibérique que de l'arrière-pays africain; c'est à ses relations économiques, attestées par le géographe andalou, que le port ḥammâdite doit d'échapper à l'influence artistique de la Berbérie orientale, à laquelle un centre continental comme Achîr reste soumis.

Décor du minbar.

Nous n'avons pas à rechercher ici l'origine de l'arabesque, et nous ne ferons qu'incidemment allusion à ce problème délicat. On sait que ce genre de décor, si proche parent du décor-broderie, que toutes les écoles de l'art chrétien d'Asie, d'Europe et d'Afrique ont pratiqué, apparaît dans l'art musulman dès son aurore. On sait qu'il a pour caractères essentiels de ne faire intervenir que des reliefs très bas, ou même de présenter d'ordinaire, dans un plan unique, des motifs qui se découpent sur un champ plus ou moins profondément évidé, que ces motifs affectent le plus souvent l'allure caractéristique de l'entrelacs : combinaison de droites et de courbes se recoupant dans leurs brisures ou leurs involutions, enrichies de formes conventionnelles qui en garnissent les vides, et remplissant de leur nappe étalée les panneaux déterminés par la composition d'ensemble. On n'ignore pas non plus que, bien que plusieurs écoles d'art musulman aient fait appel à la reproduction des animaux et des hommes, des scrupules religieux, renforçant chez la plupart des peuples islamisés une notable inaptitude à l'observation, ont cantonné l'arabesque dans l'emploi de trois genres d'éléments : l'écriture, la géométrie et une flore empruntée aux arts étrangers et qui ne doit plus rien à la nature.

Ces trois genres sont représentés dans le petit monument qui nous intéresse. La place qu'ils y occupent suffirait à caractériser l'âge auquel il appartient.

Nous avons déjà parlé de l'écriture. L'inscription du cadre est du type monumental ou coufique, et non du type cursif, qui prévaudra à partir du siècle suivant dans les textes historiques comme celui-ci. Cette inscription, nettement séparée du décor floral, est de caractère sobre : les fonds s'ornent de quelques rares fleurons tronqués, qui s'allongeront, par la suite, en rinceaux continus.

La géométrie n'occupe encore qu'une place réduite. Au XIII[e] et au XIV[e] siècle surtout, elle s'étalera sur de vastes surfaces. Le décor floral règne en maître. Outre les deux montants, la traverse du cadre et les écoinçons de l'arc antérieur, l'ornementation sculptée com-

prend encore 45 panneaux (1) se décomposant ainsi : 28 carrés, 10 triangles et 7 trapèzes. La base des montants, les écoinçons, les trapèzes, les triangles et 21 carrés empruntent leur garniture aux formes végétales. Sept carrés seulement font intervenir l'entrelacs géométrique.

Nous nous occuperons donc d'abord de la flore, si largement représentée ici, et nous examinerons ensuite la géométrie.

Le décor floral. — La tige.

Avant d'entreprendre cette étude du décor végétal, il paraît utile de rappeler quelques notions qui justifieront notre méthode.

En premier lieu, nous avons dit que, par ses éléments floraux surtout, le minbar d'Alger s'affirmait comme de style hispano-maghrebin. On ne s'étonnera donc pas de le voir étudier surtout en fonction des œuvres du Maghreb et de l'Andalousie. Au reste, ce parti pris ne nous empêchera pas d'indiquer chemin faisant les quelques détails qui permettraient de faire admettre une influence ifriqiyenne.

En second lieu, il convient de préciser que, dans tout ornement floral musulman, deux genres d'éléments doivent être distingués : la tige, le support souple dont les involutions pourraient à elles seules suffire à meubler les surfaces, et qui constitue proprement l'entrelacs ; puis la palme, la terminaison végétale plus ou moins large, qui s'adapte à la tige pour en combler les vides et en enrichir les formes un peu grêles. Chacun de ces éléments a eu son développement presque indépendant et qui mériterait qu'on en établisse la chronologie. Nous essaierons, pour l'un et pour l'autre, de caractériser l'étape que représentent les panneaux à décor floral d'Alger.

La tige est un filet de largeur constante, refendu par une rainure médiane. On connaît cette manière d'enrichir l'élément de l'entrelacs. La sculpture byzantine a couramment employé le galon parcouru par un sillon longitudinal suivant l'axe, ou par deux sillons qui se creusent de part et d'autre d'un tore. Dans l'art musulman occidental, la sculpture arlabite sur pierre et sur bois (Tunisie, IXe siècle), l'a employé comme la sculpture de l'Andalousie à l'époque des khalifes (IXe-Xe siècles) ; il existe à la porte du tombeau de Sidi Oqba (près

(1) Beaucoup de panneaux ont été brisés et remontés avec un regrettable à peu près. Le plus grand nombre ont disparu. Dans l'état primitif, on comptait 64 carrés, 14 triangles, 12 trapèzes; en tout, 100 panneaux.

Biskra, x^{e} ou xie) comme à l'Aljaferia de Saragosse (début du xie siècle). Mais il disparaît à la grande mosquée de Tlemcen. A partir de cette époque (début du xiie siècle), l'art hispano-maghrebin l'ignorera. En sorte que le minbar algérois de 1018 nous fournit le dernier exemple daté de cette forme vraisemblablement byzantine.

Les involutions de la tige ainsi décorée offrent une singulière variété. Nulle part l'artiste n'a montré de telles ressources d'imagination que dans les carrés latéraux ; nulle part, il est vrai, des solutions diverses n'étaient plus à leur place. Pour mieux dire, nous constatons ici une véritable indécision dans le parti pris décoratif. Il semble que l'ornemaniste hésite entre deux formules de remplissage : l'une qui

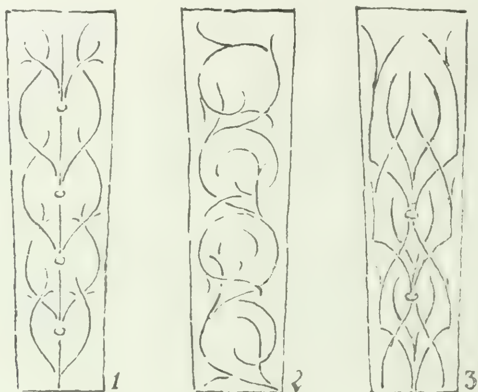


Fig. 4.

se ressent encore des modèles naturalistes primitifs, l'autre qui se rapproche des thèmes purement décoratifs qui s'imposeront à l'art moresque des xiiie et xive siècles. La première a pour point de départ la tige médiane unique, que la décoration païenne et chrétienne faisait volontiers sortir d'un vase. La seconde aboutit au rinceau unique et asymétrique, ou double et symétriquement disposé de part et d'autre d'un axe.

Cette indécision, cette variété de solutions intervenant pour un même problème est visible à la mosquée de Cordoue (1). Elle s'exprime encore plus nettement peut-être à l'Aljaferia de Saragosse. Là,

(1) Voir notamment les claveaux sculptés des portes latérales.

nous trouvons des claveaux décoratifs meublés, soit de rameaux s'échappant d'une tige médiane, soit de rinceaux asymétriques semblables à ceux de la Grande Mosquée de Tlemcen. Une troisième solution présentera des tiges doubles s'écartant et se soudant d'après un rythme régulier (fig. 4).

Des diagrammes participant de ces trois thèmes se rencontrent au minbar d'Alger. La manière dont nous les avons groupés (fig. 5) montrera le principe de notre classification et mettra en évidence la souplesse d'imagination du décorateur à la recherche d'une formule satisfaisante.

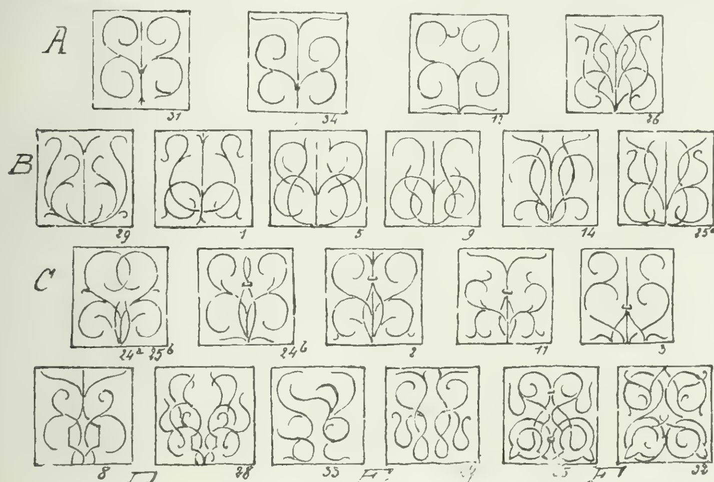


Fig. 5.

A. — Dans les quatre panneaux du premier groupe (31, 34, 12, 26), il adopte la tige médiane engendrant des rameaux latéraux. Dans le panneau 12, il y ajoute deux rejets partant du pied et meublant le bas de la composition.

B. — Les panneaux 29, 1, 5, 9, 14, 25, comportent encore la tige médiane ; mais on a recours, pour enrichir les côtés, à une seconde tige incurvée en croissant, plus ou moins franchement tangente au bord inférieur du cadre. Ce principe du départ tangent au cadre est à retenir : c'est en somme celui du rinceau ; nous le retrouverons appliqué d'une manière presque constante à l'ornementation des panneaux en trapèze.

C. — La tige médiane subsiste dans les panneaux 24 *a*, 24 *b*, 2, 11 et 3. Mais elle s'interrompt bientôt pour faire place à une double tige, qui, partie également du milieu du bord inférieur, se soude au-dessus de l'écartement de la première. Ce diagramme s'apparente à la troisième solution des claveaux de l'Aljaferia, dont Cordoue et le cloître de Tarragone nous offrent d'ailleurs déjà des exemples.

Dans le panneau 3, la tige conjuguée du sommet à un double point de départ sur le bord inférieur du cadre.

D. — Le groupe 8 et 28 nous présente deux variétés des solutions précédemment étudiées : mais ici, un trait nouveau intervient, qui mérite de retenir l'attention : la double tige conjuguée est mi-rectiligne, mi-curviligne. La tige perd ainsi son caractère de support végétal pour s'apparenter au galon, dont la fantaisie du décorateur fait un tracé géométrique. On songe aux galons mi-rectilignes, mi-curvilignes qu'employa l'art fâṭimite du Caire, et que la Qal'a n'a pas ignorés non plus.

E. — Dans les panneaux 33 et 27, tout souvenir de la tige médiane a disparu. Nous sommes en présence de deux filets sinueux qui s'élèvent et s'entrelacent de part et d'autre d'un axe. On notera que ces rinceaux portent des rameaux à leurs deux extrémités et ne s'en écartent que davantage de l'imitation naturaliste de la tige.

F. — Enfin, les panneaux 32 et 35, qui procèdent de formules déjà signalées, s'en éloignent par un détail caractéristique. Nous voulons parler des redans aigus interrompant l'une des courbes et dirigés vers les angles inférieurs. Nous n'en connaissons pas d'exemples maghrebins ou andalous, mais nous rapprocherions volontiers ce trait de l'arabesque du « motif en arc » que présentent certaines lettres dans les inscriptions çanhâjiennes et dont l'origine orientale est probable (1).

Il convient également de signaler dans le panneau 35, outre la tige mi-rectiligne, mi-curviligne et le galon formant un cercle parfait, acheminement vers le décor purement géométrique, l'emploi de la palme s'allongeant pour engendrer une tige nouvelle. Nous ne connaissons, dans l'art musulman occidental, aucun autre exemple de cette dernière liberté prise avec la nature. L'art d'Orient et l'art çanhâjien du XIe siècle, qui s'y rattache, nous en fourniraient au contraire un grand nombre (2).

Les panneaux en trapèze, d'ailleurs bien moins nombreux que les

(1) Cf. [illegible] 1920, p. [illegible] et passim.

(2) Cf. notamment Herzfeld, Art *Arabesque*, ap. *Encyclopédie de l'Islâm*, I, p. 368.













Minbar d'Alger. — 1018 J-C.















IMP. CATALA FRÈRES, PARIS

Minbar d'Alger. — 1018 J-C.


28


8


33


27


35


32

Imp. Catala Frères, Paris

Minbar d'Alger. — 1018 J-C.

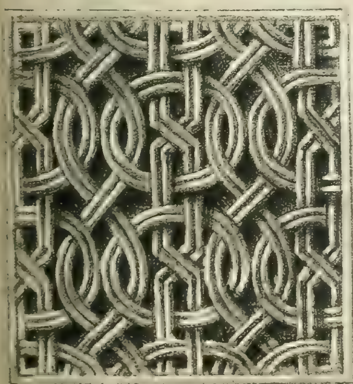


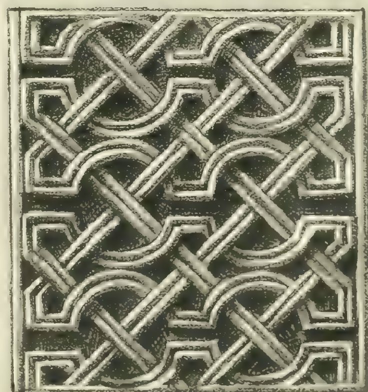












IMP CATALA FRÈRES, PARIS

Minbar d'Alger. — 1018 J-C.

carrés, sont loin de présenter la même diversité de diagrammes. Nous y distinguons cependant trois genres qui, tous, font intervenir le rinceau, garniture aisément adaptée à une surface allongée et asymétrique.

Dans les panneaux 18, 37, 38 et 40, une seule tige engendre ce rinceau. Elle prend naissance dans un angle du trapèze et son départ est tangent à l'un des bords du cadre.

Les panneaux 16 et 39 comportent l'un et l'autre deux tiges ; mais dans le panneau 39, ces deux tiges à départ tangent au cadre prennent naissance dans les deux angles obtus opposés du trapèze, et les involutions presque symétriques se mêlent au centre. Dans le panneau 16, les deux tiges s'échappent du même angle, et leur départ n'est pas tangent aux lignes d'encadrement.

Le panneau 17 représenterait un troisième groupe. Les rinceaux y sont engendrés par trois tiges : une tige centrale qui se bifurque, deux tiges latérales enrichissant le pied ; ces tiges sont plantées, non dans un angle, mais presque au centre de l'un des grands côtés verticaux, application peu satisfaisante du thème symétrique à une surface asymétrique.

Le même principe de classement nous servira pour les dix triangles du minbar.

La tige unique à départ tangent s'échappant de l'angle droit se retrouve dans les panneaux 23, 41, 42, 44 et 45.

Les triangles 19, 20, 22 et 43 comportent deux tiges issues du même angle droit. Dans le triangle 21, les deux tiges partent d'un des angles aigus.

On comparera utilement toutes ces solutions à celles que le décorateur de la Grande Mosquée almoravide de Tlemcen (1135) employa pour des problèmes du même genre dans le cadre du mihrab (1). Presque tous les diagrammes d'Alger ont ici leurs analogues : tige unique à départ tangent, tige double ou bifurquée partant du milieu d'un côté. Seule, la tige unique montant dans l'axe n'apparaît pas à Tlemcen ; mais elle figure dans les grandes plaques de la cimaise et les claustra du fond de la niche.

Les écoinçons du minbar d'Alger (figure 1), qui nous sont parvenus en assez mauvais état, semblent avoir été meublés par un rinceau, dont les souples involutions facilement extensibles s'adaptaient à cette forme asymétrique. C'est le principe des garnitures des écoinçons moresques à entrelacs floral, mais dont la tige initiale prend

(1) Cf. notre *Album d'art musulman*, fasc. I, pl. VI.

encore naissance dans l'angle inférieur du cadre, comme au mihrab de Cordoue.

Enfin, dans les montants antérieurs de notre chaire, des rameaux s'échappent de la tige médiane ; ils meublent les côtés et s'entrecroisent dans l'axe. Parfois même, ils se conjuguent pour relayer la tige interrompue : deux des principes observés aux claveaux de l'Aljaferia trouvent ici leur application.

Le décor floral. — La palme.

Si les involutions des tiges déterminent l'ordonnance et engendrent le rythme du panneau, les palmes en font la richesse, et, par leur répartition, en assurent l'équilibre. Cependant, la palme musulmane, empruntée comme l'entrelacs aux arts antérieurs — au décor-broderie chrétien en particulier — participe du caractère de l'entrelacs lui-même ; cet élément large du décor est divisé par des rainures et perforé par des défoncements qui amenuisent ses reliefs. Le limbe est disséqué en une série de digitations qui contribuent à défigurer singulièrement les modèles primitifs.

Nous avons essayé ailleurs de déterminer ces modèles. L'examen des palmes figurant dans les décors de Tlemcen nous a conduits à considérer la feuille d'acanthe comme l'élément unique que les artistes maghrebins avaient imité sans bien s'en rendre compte eux-mêmes (1). De nouvelles recherches nous inciteraient à enrichir quelque peu l'herbier décoratif où ils ont puisé. A l'acanthe, qu'ils présentent étalée comme dans le chapiteau corinthien ou composite, plus souvent pliée suivant la nervure médiane et bordée d'un côté par cette nervure, de l'autre par les découpures du limbe, il convient peut-être d'ajouter la vigne, avec ses deux éléments, la feuille et la grappe. Nous serions portés à reconnaître dans la feuille de vigne l'ancêtre lointain de toutes les palmes courtes, dont les lobes, en nombre variable, peuvent se réduire au nombre de cinq ; et nous verrions dans la grappe l'origine des pyramides compactes de folioles imbriquées, que l'on prend volontiers pour des pommes de pin.

La discussion de ces hypothèses mériterait un développement que l'étude de notre minbar ne comporte pas. Il serait à propos de rappeler la formation hétérogène de l'art musulman d'Espagne, de faire intervenir, comme l'a indiqué M. Velasquez Bosco (2), les arts multi-

(1) Cf. W. et G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, 1903, pp. 104, ss.

(2) R. Velazquez Bosco, *Medina Azzahra*, pp. 56-57.

ples dont les sculpteurs travaillant pour les khalifes omeiyades ont pu subir l'influence : art romain classique, art wizigothique, art byzantin de Constantinople ou d'Italie. Il conviendrait peut-être même de faire une place dans cet art du Khalifat d'Occident aux apports mésopotamiens, dont les objets d'art purent être les véhicules. Par là s'expliquerait sans doute la multiplicité des formes, qui semble faire de la Grande Mosquée de Cordoue comme un vaste laboratoire du style musulman occidental. On aurait à noter, dans les formes qui en sont sorties, la disparition totale de certains éléments, les modifications apportées aux copies : interprétation erronée des modèles initiaux ou déformations volontaires, fusions de formes empruntées à divers ensembles, simplification des détails mal compris ou enrichissement des surfaces simplifiées. Nous nous contenterons ici de rappeler quelques-uns de ces procédés de stylisation, en recherchant, pour les



Fig. 6.

palmes du minbar d'Alger, les origines probables de leur silhouette et de leurs détails intérieurs.

Ces palmes peuvent être réparties en trois groupes :

A. — Les palmes longues asymétriques, issues de la feuille d'acanthe pliée suivant sa nervure médiane ;

B. — Les palmes dont le départ symétrique est formé par deux crochets circulaires, deux pastilles ou deux lobes pointus, et qui affectent une forme pyramidale ;

C. — Les palmes ou fleurons symétriques à 5 lobes.

Une remarque s'impose dès l'abord, touchant le premier groupe (A, fig. 6), celui des palmes longues et pliées, qui trouvent surtout leur emploi dans les panneaux triangulaires et les montants antérieurs. Les digitations découpant profondément le limbe ne s'accompagnent pas des œillets qui en marquent d'ordinaire les intervalles de trois en trois. Ces œillets, traductions stylisées des replis limitant les lobes de la feuille d'acanthe figurent presque invariablement à Cor-

doue, à Ez-Zahra et dans les ivoires omeiyades; nous les retrouvons à Tlemcen, aisément reconnaissables. Cependant, ils sont généralement absents des bas-reliefs de l'Aljaferia ; et ce trait (1) suffirait à rapprocher le monument de Saragosse de la chaire de 1018, à préciser d'une part l'influence espagnole à Alger, et d'autre part à localiser dans

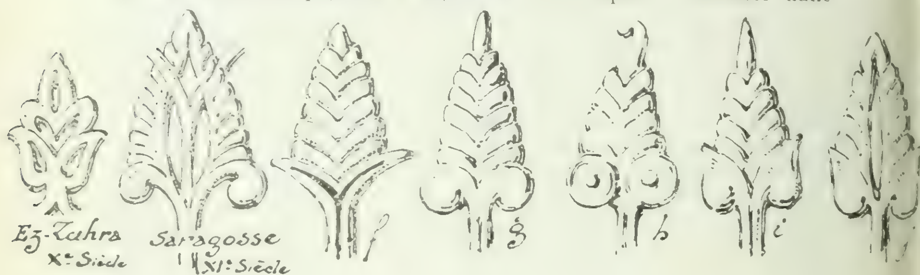


Fig. 7

le temps la construction de l'Aljaferia, dont la date ne paraît pas connue avec certitude.

La palme longue, en triangle incurvé, appuie parfois sa base sur la tige à laquelle elle est adaptée (a). Quand elle sert de motif ter-



Fig. 8

minal, elle a pour base une digitation plus longue et plus large que les autres (b), qui, le plus souvent, s'incurve en anneau circulaire (c) ou s'allonge en fer de lance (e). Cet élément, qui n'apparaît pas à Cordoue, est abondamment représenté à l'Aljaferia. En revanche, on ne trouve ni à l'Aljaferia, ni à Alger, la double palme formée de

(1) Nous le retrouvons dans [illegible] et dans les lambris des charpentes de la Grande Mosquée de Tlemcen. Il semblerait que cette forme ait été surtout adoptée par les sculpteurs sur bois.

deux grands lobes triangulaires inégaux, qui tient une si large place dans le décor de la Grande Mosquée de Tlemcen (1).

Les rapports entre ce premier genre d'éléments végétaux et les palmes du second groupe — j'entends ceux dont la base s'appuie sur deux masses circulaires ou bulbeuses — ne nous sont pas parfaitement clairs. Les décorateurs musulmans ont une logique spéciale, aussi éloignée de la libre fantaisie que de l'observation de la nature, et parfois la filiation des formes qu'ils imaginent nous échappe. Il nous faut tenir compte à la fois de leurs erreurs dans l'interprétation des modèles, de leurs déformations systématiques, de la contamination des thèmes les uns par les autres, des groupements arbitraires d'éléments hétérogènes.

En ce qui concerne les palmes de notre second groupe (B, fig. 7, 8), on y reconnaîtra, d'une part, l'accouplement suivant un axe de deux palmes longues ayant pour base un lobe recourbé en anneau, ne se joignant d'abord que par le pied et la pointe, puis s'accolant, perdant leur nervure médiane et ne présentant plus que les digitations soudées à leur point de départ comme une suite de V emboîtés les uns dans les autres (*f*). Entre l'anneau circulaire de base et la pastille (*g-h*), l'assimilation se fit de très bonne heure; les sculptures d'Ez-Zahra en portent déjà témoignage.

On reconstituera avec vraisemblance un processus analogue pour les palmes dont la base est formée, non de deux cercles, mais de deux lobes pointus (*i*), bien que les monuments ne nous permettent pas d'en suivre toutes les étapes. Mais on devra aussi tenir compte des fruits en pyramide et à imbrication, dont les lobes pointus forment invariablement la base, et que l'on rencontre à Cordoue, à Ez-Zahra, à Tarragone, à Saragosse et à Tlemcen. Par cette base symétrique, par leur silhouette pyramidale, par l'agencement des éléments qui souvent se soudent à leur partie inférieure, ils se rapprochent évidemment des palmes larges de notre second groupe, que l'accouplement des palmes longues nous semblait avoir déterminées. Une telle antinomie ne doit pas nous arrêter outre mesure; c'est une de ces contaminations de thèmes que la logique du décorateur musulman admet sans peine.

Le second groupe (fig. 8) nous fournira une autre combinaison d'éléments hétérogènes. Au minbar d'Alger comme à la Grande Mosquée de Tlemcen, la base formée de deux lobes pointus, qui semble destinée à servir de support à une palme large et symétrique, constitue le bourgeon d'où s'échappe une palme asymétrique du type de la

(1) Cf. notamment nos *Mon. arabes de Tlemcen*, fig. 22.

feuille pliée (*k*). La courbure convexe de sa nervure principale rétablit tant bien que mal la silhouette en pyramide primitive. Nous ne connaissons pas d'exemple de cette combinaison à Cordoue; mais elle était familière aux sculpteurs de l'Aljaferia.

Une dernière remarque concerne ces formes bulbeuses à la pointe tordue vers l'extérieur, qui enveloppent le bas des palmes uniques. Au lieu de les évider comme l'ont fait les décorateurs d'Ez-Zahra ou de Tarragone, l'auteur du minbar d'Alger les meuble parfois de digitations s'échappant du bord externe (*l*) ou du bord interne (*m*). C'est la tendance presque invariable des artistes musulmans de diviser toute surface large par des détails intérieurs. Certaines palmes à remplissage d'Ez-Zahra ont sans doute fourni les modèles d'où sont issus les bourgeons ainsi enrichis.

Toutefois — et nous trouvons là encore un exemple caractéristique de contaminations — ces digitations intérieures peuvent avoir une autre origine. Les doubles formes bulbeuses que nous étudions apparaissent parfois, à l'Aljaferia et à Alger, comme des crosses prolongeant la tige bifurquée et se repliant vers elle symétriquement après avoir décrit un angle aigu (*m*, *n*). Les digitations inférieures composent alors les bouquets terminaux de ces crosses.



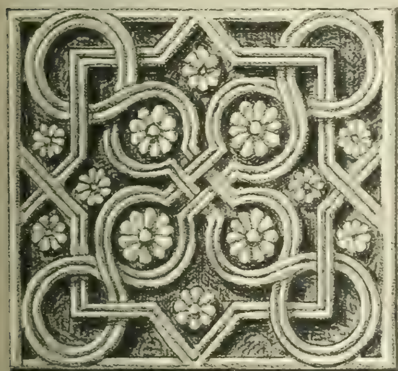
Fig. 9

Deux panneaux carrés de notre minbar comportent seuls des palmes courtes à lobes symétriques (C, fig. 9); encore l'artiste ne semble-t-il pas avoir été très sûr de son choix, ni familier avec les modèles dont il s'inspirait. Dans le bas des carrés 31 et 34 (*o* et *p*), ces formes végétales font pendant à des palmes du premier ou du deuxième genre étudiés plus haut. Celle du panneau 31 (*q*) est évidemment contaminée par la palme longue avec base en crochet. L'une et l'autre ne rappellent en somme que d'assez loin les formes du décor de Cordoue ou d'Ez-Zahra, où nous croyons voir des traductions très défigurées de la feuille de vigne.

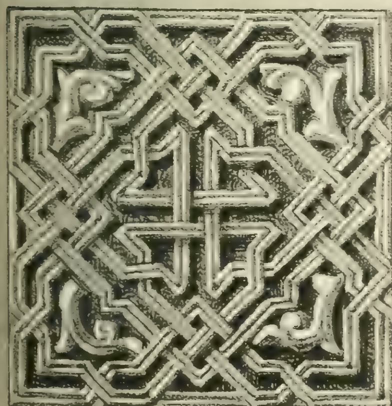
Cette palme si fréquente à Ez-Zahra ne figure qu'accessoirement à l'Aljaferia de Saragosse et elle y est malaisément reconnaissable. A













IMP. CATALA FRÈRES, PARIS

Minbar d'Alger. — 1018 J-C.

la Grande Mosquée de Tlemcen, on la chercherait en vain. Nous assistons vraiment à la disparition d'un élément décoratif.

De cette constatation, des remarques qui précèdent, une conclusion se dégage, que nous voudrions indiquer sommairement ici.

Si l'on compare, au point de vue de la flore, les monuments dont les noms reviennent si souvent dans la présente étude, nous constatons que le minbar d'Alger et le palais de Saragosse, son contemporain, sont singulièrement moins riches de formes que la Grande Mosquée de Cordoue et les palais andalous du x[e] siècle. Des éliminations se sont faites, un choix dans l'ensemble complexe, un peu cahotique que les artistes de l'époque omeiyade avaient assemblé. Plus d'un siècle après, la Grande Mosquée de Tlemcen révèlera une nouvelle étape dans la voie de l'appauvrissement. Il semble que l'art musulman occidental, en prenant conscience de lui-même — entendez : à mesure que des artistes musulmans se forment et que les traditions se créent — se dépouille peu à peu des éléments hérités de l'art chrétien. Pour mieux dire, une double évolution s'accomplit dans cet ornement végétal : Si les palmes employées sont de moins en moins nombreuses, et si de leur structure disparaît jusqu'au dernier souvenir des modèles naturalistes, la tige qui les porte ne cesse de présenter les involutions les plus variées. Le minbar d'Alger, le miḥrâb de Tlemcen attestent même une richesse d'invention inconnue des sculpteurs andalous du x[e] siècle, une habileté de plus en plus grande à garnir sans effort des espaces semblables par mille combinaisons de courbes harmonieuses.

Au reste, ces deux évolutions ne vont-elles pas dans le même sens? Il est visible que, dans l'ornement, ce qui préoccupe l'artiste ce n'est pas la palme, dont il importe peu de renouveler la silhouette ou le remplissage, c'est l'entrelacs proprement dit, l'épure constructive, où s'affirme une ingéniosité qui ne doit plus rien à l'observation. Ainsi s'élabore cet art subtil, purement intellectuel; et ce que l'on peut dire du style musulman hispano-maghrebin pourrait sans doute s'appliquer à celui des autres provinces de l'Islâm.

Dans quels rapports sont, au début du xi[e] siècle, les provinces occidentales, l'Espagne et le Maghreb y compris Alger, avec l'Orient, dont le domaine englobe l'Égypte, la Tunisie et s'avance peut-être jusqu'à Achîr? On est évidemment tenté d'affirmer qu'elles ne lui doivent presque rien, quand on examine le décor floral. Cependant quelques traits sporadiques, comme le motif en arc, semblent bien attester des influences orientales. Il serait déraisonnable d'envisager l'Occident musulman à l'époque omeiyade comme un vase clos, où ne pénètrent pas les influences étrangères; il serait en tous cas dan-

gereux de penser qu'il en fut toujours ainsi. Bien qu'héritant de traditions locales, les artistes du XIIe et du XIIIe siècle, ceux qui élaborèrent « l'art moresque », eurent vraisemblablement connaissance des œuvres créées en Égypte et ailleurs. L'examen de l'ornement géométrique nous permettra d'indiquer par anticipation les acquisitions qu'ils devront aux Orientaux.

Le décor géométrique.

Le minbar d'Alger compte 8 panneaux carrés à entrelacs géométrique. L'un d'entre eux est formé de deux moitiés de panneaux; un autre fragment de même genre a servi pour compléter un panneau d'entrelacs floral. Ce qui porte à 10 le nombre des modèles que nous pouvons étudier. C'est là un ensemble assez complet pour que l'on tente d'en tirer quelques remarques touchant l'évolution de cet élément décoratif.

Des trois éléments que l'art musulman met en œuvre, l'entrelacs géométrique est celui dont les débuts sont les plus obscurs. Les styles les plus divers ont tour à tour été considérés comme ayant inspiré aux premiers décorateurs musulmans leurs combinaisons de lignes. Si l'on envisage l'art hispano maghribin, on est naturellement tenté d'y rattacher la géométrie à l'art byzantin. Toutefois, le décor géométrique d'une mosquée du XIIIe siècle ne rappelle que de loin celui qui enrichit les murs d'une basilique. Dans sa belle étude sur l'Italie méridionale, Bertaux (1) a nettement montré ce qui distingue l'entrelacs circulaire byzantin, où des galons noués unissent des disques de marbre entre eux et les relient au cadre, de l'entrelacs géométrique musulman, tout en lignes droites, et remplaçant le cercle par des polygones. Bien que cette distinction, très recevable pour le domaine que Bertaux envisageait, ne tienne pas compte des multiples variétés de la géométrie byzantine, bien qu'elle laisse de côté la grecque, combinaison de lignes brisées à angle droit, la tresse, entrelacs par excellence, formée de lignes sinueuses, et le feston, juxtaposition de lobes qui s'associe parfois à la tresse, nous la retiendrons cependant; elle nous aidera dans l'examen des panneaux de notre minbar.

De même qu'elle n'envisage pas toutes les variétés de la géométrie byzantine, la distinction établie par Bertaux ne caractérise pas complètement la géométrie musulmane. Celle-ci fait intervenir de pré-

(1) Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, p. 406 et s.

férence un certain genre de polygone qui la marque d'un caractère immédiatement reconnaissable. Elle a surtout recours au *polygone étoilé*, figure régulière où des angles rentrants alternent avec des angles sortants — le plus simple de ces polygones étant sans doute l'étoile à 8 pointes, dont tous les angles sont droits. Elle apparaît en Égypte, au début du XIe siècle. Van Berchem (1) l'a signalée au vieux minaret fâṭimite d'El-Ḥâkim, qui date de 1013. Il a montré, avec sagacité, ces minces frises à entrelacs rectiligne préludant au développement obscur qui devait engendrer, près d'un siècle et demi plus tard, les combinaisons savantes des miḥrâbs de Sitta Ruḳaya et de Sitta Nefîsa.

On remarquera cependant que la Grande Mosquée de Cordoue présente des ornements géométriques assez sensiblement antérieurs à ceux du minaret fâṭimite. Tout porte à croire que les dalles ajourées qui garnissent les fenêtres du grand temple andalou datent bien du Xe siècle comme la partie du monument dont elles tamisent la lumière. Les galons y forment des entrelacs de tournure déjà assez nettement musulmane dont l'étoile à 8 pointes constitue le centre. Si on leur attribue cet âge, on constatera que l'entrelacs géométrique se formule en Occident avant d'être adopté par l'Égypte. L'origine byzantine de ces dalles ne peut au reste être douteuse (2). Par la technique plus encore que par l'ornementation, ces garnitures de fenêtres s'apparentent à l'art chrétien. Il est remarquable que c'est dans les cloisons de pierre, claustra ou balustrades, d'Italie, de Syrie centrale ou d'ailleurs, que l'entrelacs géométrique trouve son emploi le plus constant. Les fenêtres de Cordoue, comme les panneaux de bois ajourés du minbar de Kaïrouan se rattachent à cette tradition. A la Grande Mosquée de Tlemcen (début du XIIe siècle), c'est encore dans une plaque de plâtre repercé garnissant une fenêtre que le décor géométrique s'affirme le plus délibérément (3). Dans l'art musulman, ce décor apparaît d'abord comme un *décor de grille*.

Ces remarques préliminaires nous ont semblé utiles. Elles aideront peut-être à comprendre la place que les panneaux du minbar d'Alger occupent dans l'histoire du décor musulman dont la géométrie fait les frais. Il nous reste à les examiner.

(1) Van Berchem, *Notes d'archéologie arabe*, ext. du *Journal asiatique*, 1891, p. 127. V. aussi Flury, *Die Ornamente der Hakim und Ashar-Moschee*, Heidelberg, 1912, p. 43 et s., pl. XXV, XXVII, XXIX XXX, XXXI.

(2) Celle où le principe musulman se révèle avec le plus de clarté (elle se trouve au Musée provincial de Cordoue) fait intervenir des portions de cercles, qui évoquent le souvenir de l'entrelacs circulaire byzantin.

(3) Cf. nos *Monuments de Tlemcen*, p. 153.

Le galon des entrelacs est, de même que les tiges du décor floral, divisé dans sa longueur par une rainure médiane. Des petits motifs végétaux meublent les vides. Nous y retrouvons la palme asymétrique (4) ou accouplée (36) appuyant sa base sur une digitation plus longue (4) ou sur un crochet (6). Nous y rencontrons aussi une petite rosace à pétales réguliers assez semblable à celle dont les décorateurs de Cordoue ont fait un si constant usage.

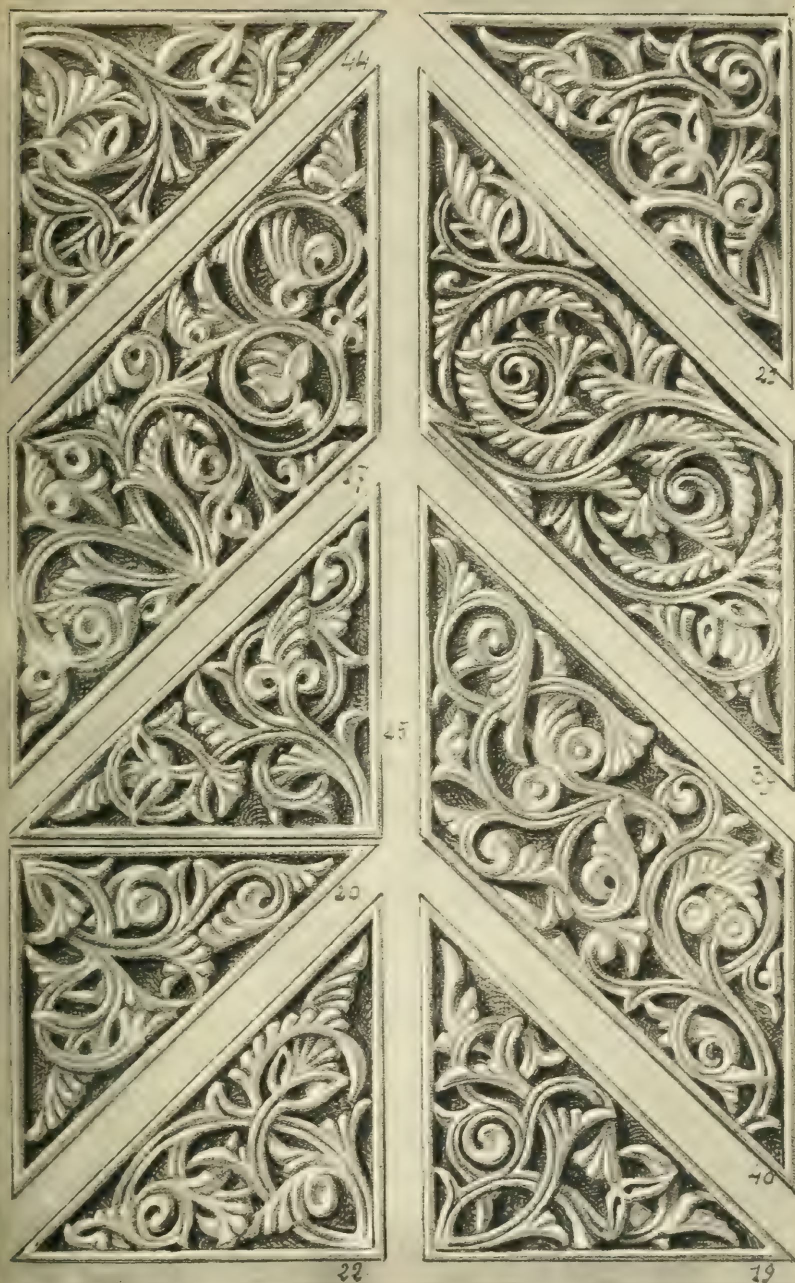
Au point de vue du trait des entrelacs, les panneaux 10 et 30[b] doivent d'abord d'être mis à part. Comme les panneaux de bois de Kaïrouan, ils présentent des combinaisons de lignes courbes et droites à répétition indéfinie arbitrairement limitée au carré dans la largeur et la hauteur. Ce sont des fragments de grilles, non des panneaux composés. On rapprochera de 30[b] l'ornement d'un ciborium de Saint-Apollinaire in classe à Ravenne.

A part le panneau 6, tous font intervenir, outre les lignes droites, les portions de cercle. Cet emploi des courbes, que présentent aussi les claustra de Cordoue, apparente notre décor à l'entrelacs byzantin et le différencie de l'entrelacs musulman proprement dit. Dans le panneau 7, des portions de cercles dessinent une rosace à six lobes. Cette forme festonnée, que les décorateurs chrétiens n'ont pas ignorée et dont les tailleurs d'ivoire espagnols du x[e] siècle ont fait un fréquent usage, peut être rapprochée du tracé des arcs. Les monuments de Cordoue, comme ceux de Kaïrouan et de la Qal'a en offrent des exemples très anciens.

Pareillement, on notera les applications architecturales des boucles qui relient ces courbes au cadre. Elles sont fréquentes ici (4, 15, 36). Les bas-reliefs de Saint-Marc de Venise suffiraient pour attester leur origine byzantine.

Quelle que soit la diversité des combinaisons qui meublent nos panneaux, on y notera une unité relative. La plupart d'entre elles ont pour point de départ un double croisement de galons, qui délimite au centre un petit carré. Ces galons croisés se nouent en 8, et vont rejoindre les bords : tel est le principe le plus constant de ces entrelacs. Il est en somme fort simple dans sa symétrie, et il y a loin de là aux figures compliquées qu'imagineront les ornemanistes des siècles suivants. Chose curieuse, le polygone étoilé central, qui pourtant se montrait déjà à Cordoue, ne trouve pas sa place ici. L'étoile à 8 pointes ne figure que dans le panneau 30[a], comme forme enveloppante.

Est-ce à dire que rien ne décèle l'éclosion prochaine de la polygonie musulmane ? Nous croyons au contraire en relever des indices. Que l'on examine les panneaux 15 et 6 — ce dernier exclut complè-



IMP. CATALA FRÈRES, PARIS

Minbar d'Alger. — 1018 J-C.

tement les lignes courbes — , l'entrelacs y engendre des polygones, *où les angles rentrants alternent avec les angles sortants*. C'est là, nous l'avons vu, le principe du polygone étoilé, élément caractéristique du décor géométrique musulman. Et certes, ces panneaux ont déjà presque une tournure moresque; ils nous acheminent vers les formules si élégantes, si ingénieuses, que concevront les artistes de Séville ou de Grenade, de Tlemcen ou de Fès.

Ce minbar de 1018, en nous présentant des combinaisons géométriques qui ne sont plus purement byzantines et ne sont pas encore spécifiquement musulmanes, nous apparaît comme un document précieux pour l'histoire de l'art. Cette œuvre destinée à orner une mosquée berbère, mais créée par un artisan formé à l'école des Musulmans d'Espagne qui vers la même époque décoraient l'Aljaferia, nous aide à comprendre la genèse du style hispano-maghrebin. Il semble que, par l'effort de leur imagination, ses auteurs ou les élèves qu'ils formeront soient capables de dégager tous seuls la polygonie des plâtres et des lambris céramiques de l'Alcazar ou de l'Alhambra, des mosquées ou des palais merînites.

Comment oublier cependant que des recherches dans le même sens ont lieu en Égypte vers le même temps? Est-il possible d'imaginer que les décorateurs d'Occident aient ignoré les merveilleuses boiseries égyptiennes, chefs-d'œuvre du décor géométrique?

Nous avons indiqué que, pour l'évolution du décor floral, il y avait lieu de même de rechercher des influences étrangères, postérieurement à la chûte du Khalifat de Cordoue.

Cet écroulement de la grande puissance andalouse allait laisser le monde islamique d'Occident plus accessible aux courants orientaux. Il devait se montrer d'autant plus docile à l'influence extérieure que celle-ci lui apportait les éléments d'un style qu'il avait déjà presque réalisé par ses propres moyens.

Georges Marçais.

NOMS ET CÉRÉMONIES DES FEUX DE JOIE CHEZ LES BERBÈRES DU HAUT ET DE L'ANTI-ATLAS

(Fin.)

20

Il nous reste à examiner toute une série de noms dérivés de *bennayyu, bennaịịu* ou *bennaịu*, s'appliquant à des feux de joie allumés à l'Achoura ou à l'Ennayer, parfois aussi à l'Aïd-el-Kebir ou au Mouloud, et non à l'Ançera. Il n'est pas, à notre connaissance, de feu du solstice appelé de la sorte.

La forme *bennayyu* s'observe à Timgissin (Tlit) dans l'expression *bennayyu n-iḍ n-useggʷas n-innair*, littéralement : « Bennayyou de la nuit de Janvier » (1). Elle désigne le feu allumé à l'occasion du Nouvel-An, feu composé de sept tas de son qu'une vieille femme allume et par-dessus lesquels les enfants sautent sept fois en disant : « Je franchis le Bennayyou de cette année, (j'espère) franchir aussi celui de l'an prochain, et encore celui de l'année qui suivra, puis toujours, ainsi qu'à fait lalla Fatima, la fille du Prophète (2) ! »

Bennayyu est à rapprocher de *byannu* signalé par Westermarck (3) chez les Aït Waraïn, où le mot désigne le mois de janvier, généralement appelé ailleurs : *innair, innar, nira*, etc. Il est remarquable que ni l'un ni l'autre ne revêtent de forme berbère : celle-ci serait *abennayyu*, et on ne la signale nulle part. On peut donc croire à l'origine étrangère du mot. Cependant, une forme féminine *tXt* s'observe fréquemment, telle *ṭábennáịūṭ*, par exemple, en usage chez les Aît Hamid. L'expression s'applique au bûcher d'Ennair, haut de plusieurs mètres, établi sur l'*asrir* (4), alimenté de jujubier, d'ar-

(1) Cf. *Mots et choses berbères*, p. 195, note 2.

(2) « *ad-akʷiy bennayyu n-assegwas-äd ula imàl, ula nal-imàl, ula bedda yuneskelli tukʷi lalla Fatima bent rrasul!* »

(3) Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar year, and the weather in Morocco.

(4) Sorte de place publique où l'on se réunit pour les jeux.

moise et d'autres plantes appelées *ifeskan* et *amkouk*, que les enfants franchissent en disant : « *ar idat lualdin!* » Les aspersions rituelles dont s'accompagnent les fêtes du feu sont pratiquées chez les Aït Hamid à l'époque de la moisson, vraisemblablement au solstice (1).

Mais avant d'entrer dans le détail des cérémonies dont *tábennaiut* évoque le souvenir, il importe de relever les nombreuses variantes de ce mot. Elles sont familières aux parlers du Sud, ainsi que l'atteste l'indication des tribus qui les emploient :

tábĕnnâịịūt, Ihahan, Imtouggen, Woult, Igedmioun, Imesfiwan. Aït Tatta, Ida Ousemlal.
tábènnâịịūṭ, Ida Ouzekri, Illaln, Ida Gounidif, Amanouz.
tábenaịuṭ, Illaln (Aït Abdallah).
tábelaịūt, Imesfiwan (Imi-n-Zat).
tabaînuṭ, Imitek.
ṭábainut, Aghram.
tábainat, Ida Ouska.
tábĕnánnāṭ, Isaggen.
tábènnanat, Ida Gounidif.

Doit-on identifier ces expressions aux suivantes, dans lesquelles figure un *r* assez énigmatique :

tábèniarut, Iligh.
tábĕnnarịūt, Ali ben Naceur (près du Tazerwalt).
tábĕnraịūt, Ida Ou Qaïs.
tábernaịūt, Igliwa, Ida Ouzal.
táberninut, Ras el Oued.
tábrianūṭ, Tagizoult (v. Agni).

L'étymologie de ces expressions est loin d'être assurée. Nous nous expliquerons bientôt à ce sujet, mais auparavant, décrivons les cérémonies qu'elles désignent. Nous serons brefs ; nombre de ces pratiques comportent les mêmes épisodes que ceux des usages déjà étudiés sous d'autres appellations. Il en est d'autres aussi qui retiendront plus curieusement l'attention.

A Assedrem (Illaln), lorsque flambe le bûcher appelé *tabennaiịut*, chacun s'en approche pour y jeter une pierre. Lorsque le feu est sur le point de s'éteindre, les enfants se jettent des brandons allumés, puis parcourent le village avec des torches enflammées, et cela pour

(1) *leqt n tmesa ar tmone n amarur*. Jeunes filles et garçons seuls y prennent part. Ce serait une honte que d'y voir des gens mariés.

que « la baraka reste dans le pays ». Le feu est mis par le *ma'allem* de l'endroit, c'est-à-dire par l'individu qui circoncit les enfants. Il passe, en effet, pour posséder la baraka de la main (1). Sa profession est héréditaire de père en fils et ne se confond pas avec celle de l'*ahajjam*, qui est le barbier. Ce ma'allem ne se distingue en rien des autres fellahs, et, comme eux, se livre aux durs travaux de la terre.

A Imi-n-Zat (Imesfiwan), le bûcher, qu'on alimente de jujubier, se dresse à l'entrée de la ferme. Le feu y est mis par le fermier lui-même. Les membres de la famille, puis les voisins, sautent par-dessus les flammes, et cela tout simplement pour se divertir. Ils reconnaissent toutefois à cette pratique le pouvoir de guérir les malades et d'immuniser contre tout danger les personnes saines. Quand le feu est bas, ils en dispersent les cendres avec le pied en disant : « Voici vos rats, ô tels (2)! » On croit que les rats envahiraient la ferme et que les animaux mourraient si l'on n'allumait pas ce feu. On espère se débarrasser du voisinage incommode des rats en les expulsant par une formule. On vient le matin à l'aurore recueillir des cendres du bûcher ; on les mêle à de l'eau avec laquelle on asperge la maison, les étables et les bergeries, puis les animaux de la ferme.

Lors de mon passage à Tiniskt, misérable village de montagnards perdu dans le pays goundafa, j'ai eu l'occasion d'interroger les habitants sur leurs coutumes et d'assister à quelques-unes de leurs pratiques. Ils m'ont dit allumer leur feu de joie à l'Achoura, lui donner le nom de *tabennaiịut um' ašur*, y brûler des herbes et certaines plantes appelées *ifeskan* et *ifergnan*, y faire mettre le feu par un enfant répondant au nom d'Ahmed, et en franchir les flammes en disant par trois fois :

« Je saute par-dessus Bennayo, cette nuit-ci, (je sauterai) aussi l'an prochain! J'y laisse mes puces, poux et punaises!

ukiγ-d bennaịo γiḍaḍ ula imal,
feleγ gis iurdan ula tillišin ula qunšiš !

Cette formule ou des formules de ce genre ont été maintes fois relevées ici. Il ne faudrait pas cependant les prendre trop à la lettre. Les parasites dont il y est question personnifient les péchés et doi-

(1) Il détient cette baraka du marabout en l'honneur duquel il a égorgé.
(2) *ha iγerdain-ennum a-iduflan!*

vent être considérés comme des maux envoyés par Dieu à ceux qui ont transgressé sa loi. Ils donnent la notion du mal et de l'impureté morale par une comparaison prise dans le monde physique et matériel. En sautant par-dessus le feu, on s'imagine se laver de toute faute qui entache la conscience ; on se purifie dans le sens étymologique du mot; on renaît à la vie spirituelle en se sentant délivré du poids de ses remords et de ses péchés. En effet, l'idée mystique de pureté et d'impureté, comme celle du bien et du mal, procède de concepts rudimentaires où n'entre aucune considération morale qui est dans les notions de pur et de bien. Le mal est personnifié par des gênes et des douleurs physiques, causées par des êtres substantiels comme les parasites auxquels il est fait allusion plus haut. De même, la famine est figurée par le chacal dans les cérémonies déjà vues. Dans ces conditions, le mal, comme la faim, peut être traité magiquement : on peut le conjurer, l'expulser, en se débarrassant des êtres concrets qui le symbolisent, qui lui servent de support. Partant, la notion du bien n'existe pas par elle-même : elle est née de l'absence du mal. Le feu, en tant que moyen de destruction rapide et définitif, intervient fréquemment dans les rites d'expulsion et d'élimination du mal, ainsi matériellement compris. Il est l'élément de purification par excellence.

Les Ida ou Qaïs nomment *tabenraiut* le feu dressé devant le seuil de chaque maison, feu que franchissent grands et petits, et avec les tisons duquel ils se brûlent les ongles, ainsi que l'exige une vieille coutume établie par l'agourram Sidi Ali Ou Mançour (1). De leur côté, cherfa et tolba allument un bûcher à la zaouia du même agourram; ils le nomment de ce fait la « *tabenraiout du chikh* ». Faute de se conformer à cet usage, les gens tomberaient malades. Deux jours après la cérémonie, ils égorgent un bœuf sur le tombeau du chikh, les tolba en prélèvent la moitié, les cherfa et les gens de la zaouia l'autre moitié.

Il n'y a, dans cette pratique, rien qui ne soit déjà connu, comme dans cette autre, relevée chez les Amanouz de Tazalakht. Au cours de la semaine qui précède l'Achoura, filles et garçons vont chercher le bois et les herbes (2) nécessaires à l'édification de deux gros bûchers appelés *tabenraiut*, qu'ils dressent, l'un dans le quartier Asaka,

(1) *ar* [illegible] *an.*

(2) [illegible] *tisattin*, parmi celles-ci les préférées se nomment [illegible], [illegible]*kinna, timezruza.*

au lieu dit Aguerda, l'autre dans le quartier Agoudi, au lieu dit ddaou Tkherbich. La nuit de l'Achoura, un fellah, un certain Lhaosain ou Mohammed, communique la flamme aux deux tas. Présidée par tout autre individu, la cérémonie ne produirait aucun de ses bienfaisants effets (1). Depuis un temps immémorial, c'est un représentant de la même famille qui possède le privilège d'allumer les feux de joie. Les assistants, groupés autour du bûcher, observent la direction prise par la fumée. Ils prétendent que plus la fumée est abondante, plus les orges seront belles (2). A un moment donné, ils ramassent une pierre qu'ils jettent dans le brasier à tour de rôle, en s'écriant : « Voici ma galette ! *han tanĕgūlt-inu !* » Ils en jettent une aussi pour les absents et même pour les parents défunts; ils disent : « Voici celle de mon fils », ou bien : « Voici celle de mon père ! » « *ha ti-n-iuwi! ha ti n-baba!* » Ainsi l'exige un très vieux usage; ils croient, par ce moyen, ne pas manquer de pain au cours de l'année (3). Lorsque le feu est bas, les enfants allument des palmes ou des torches (4) et vont se battre avec les enfants de l'autre quartier. Ils jettent sur eux leurs brandons allumés; ils viennent rallumer au bûcher les tisons éteints et la lutte reprend de plus belle. Le but du combat est de détruire et d'éparpiller aux quatre vents le bûcher du quartier voisin, afin « que les vaincus soient les premiers à connaître la faim » (5).

Il est superflu de dire que ces pratiques n'ont rien de spécifiquement berbères, qu'on en signale d'identiques dans les pays de langue arabe, notamment à Tunis, où elles sont encore très en faveur, en dépit des efforts tentés par les lettrés pour les combattre.

Voici, pour terminer, une dernière série de feux différant des précédents par quelques à-côtés nouveaux. On aura de la sorte une idée assez complète de ce que sont ces cérémonies en pays africain.

Il est, chez les Iguizoulen, un village appelé Agoni ou Agni. Le mot, bien connu des berbérisants, est très usité en toponymie, dans le sens de plateau ou d'aire étendue au sommet d'une élévation. Il fait songer de suite à son célèbre homonyme qui est le dieu du feu dans le panthéon védique, avec lequel il n'a rien de commun. Le grand feu de joie des paysans d'Agni se dresse sur une éminence, porte le nom de *tabrianut* et est uniquement alimenté de palmes. C'est

(1) *iγ t-isaγ kra iaḍ·n bla netṭa ur aok ratroḥ!*

(2) *iγ bahra tggut l'afit ra-t'adelnt tomzin asugguas.*

(3) *aneška rad-nešta ara-tetili tanegultniu.*

(4) Appelées *azelilli l afit*, pl. *izelillay*, ou *asfiṭu*, pl. *isfiṭen*.

(5) *netni as-rad-aok izuur ljuạ.*

un agourram, un certain Lhajj Mohand, qui y met le feu de trois côtés à la fois, à l'aide de trois rameaux de laurier-rose qu'il a coupés au bord de quelque ruisseau et fait sécher au soleil trois jours avant la cérémonie. Mais le côté curieux de la fête réside dans le jet de brandons allumés, réservé aux jeunes filles. Celles-ci montent, la nuit de l'Achoura, sur un rocher au sommet duquel est un petit édifice décoré du nom de *timezgida*, pareil à ces gourbis établis partout sur les élévations de quelque importance, et que les populations nouvellement islamisées ont généralement dédiés au plus grand saint de l'Islam, Sidi Abdelqader El-Djilani. Elles vont invoquer, ce soir-là, l'esprit des hauts lieux des vieux cultes animistes sous l'appellation de la Dame Mosquée des Rochers, *lalla timezgida n'iẓariun*. Elles sont parées, pour la circonstance, de larges bracelets de palmier dont elles se débarrassent aussitôt parvenues au sommet. Elles chantent et dansent une partie de la nuit, en invoquant la Dame des Rochers. Elles se partagent ensuite, au cours d'un frugal repas, le pain qu'elles ont apporté, puis allument un des trois morceaux de la palme que chacune d'elles a eu soin de couper dans son jardin le matin même. Levant alors haut leur brandon, elles le font tournoyer au-dessus de leur tête, puis le lancent vers les étoiles, en disant :

> O Dame des Rochers, voici ton feu !
> *A-lalla Timezgida n-iẓariun, ḥanain l'afit-ènnem !*

Et, leur rite accompli, les jeunes filles redescendent joyeuses au village.

Autre genre de pratique : Chez les Aït Tatta, les femmes ont coutume d'allumer, au seuil de leur demeure, trois tas de son par-dessus lesquels elles sautent en prononçant ces mots :

> *tukiẓ d-ḍa ! ar imal !*
> J'ai passé celle ci (année) à la prochaine !

Elles assistent, sans quitter le village, au magnifique spectacle de leur bûcher flambant la nuit au sommet de la montagne. Les enfants ont édifié dans la journée un gros bûcher appelé *tabennaut*, au lieu dit talat n-Aït Ali, où ils ont transporté et entassé au pied du tronc desséché d'un vieux palmier (1) de lourdes brassées de palmes. Autour de ce premier bûcher, ils en ont établi trois autres plus petits, qui sont censés être ses « trois filles ». Un homme de couleur, un

(1) *aḍejji n tini*

nommé Lhass ou Boukeur, met le feu à ces bûchers en commençant par les bûchers secondaires, c'est-à-dire par « les filles ». La coutume veut qu'aucune personne ne soit alors présente sur les lieux. Les enfants se cachent dans le voisinage, les gens demeurent au village. L'individu chargé d'allumer les bûchers doit lui-même se retirer, sa mission terminée. Cependant, les femmes vont le lendemain en recueillir les cendres, qui passent pour constituer un remède souverain contre les maux de tête.

Ce feu se distingue des précédents par sa disposition : un bûcher central, entouré de trois autres plus petits, et par le fait qu'on y brûle un palmier mort. Chaque bûcher ainsi édifié rappelle à première vue le bûcher de Tanant ou de Douzrou, au centre duquel figure un tronc d'arbre ou une colonne de pierres indifféremment appelés dans les deux cas *Taslit*, la Fiancée. Si cette Taslit personnifie l'esprit des arbres ou de la végétation, il n'y a pas de raison pour que le palmier consumé dans le bûcher des Aït Tatta ne personnifie aussi cet esprit ou l'esprit du palmier. La cérémonie, à n'en point douter, procède de la même idée. Mais ne serait-elle pas plus en conformité avec les usages similaires pratiqués en Europe, si, au lieu du stipe d'un palmier desséché, on y brûlait le tronc d'un arbre plein de sève et de vie? C'est, en effet, l'arbre vivant, paré de feuilles et de fleurs — tels les Mais — qui passe pour exercer une influence salutaire sur le développement de la végétation et le bon état du troupeau. La *Taslit* du bûcher de Tanant est un arbre nouvellement abattu. Les Mais, les bouquets de Mai, les guirlandes de Mai, sont de feuillage vert et de fleurs fraîches écloses. Et nous verrons bientôt que les pratiques berbères, dans lesquelles les palmes vertes interviennent à l'instar des rameaux de Mai, supportent la comparaison avec les pratiques européennes au point de s'identifier avec elles (1). On peut donc supposer, avec assez de vraisemblance, que c'était un palmier vert que l'on brûlait autrefois dans le curieux bûcher des Aït Tatta. Mais ce ne devait pas être un palmier ordinaire. Abattu sans doute dans un bois sacré, il personnifiait quelque puissant génie ou quelque être surnaturel, dont on estimait la mort nécessaire. En le brûlant, peut-être croyait-on commettre un sacrilège. Ne serait-ce point pour une raison de ce genre que l'on s'abstient aujourd'hui encore de participer à la fête au cours de laquelle on le consume?

Par ailleurs, il importe d'attirer l'attention sur l'aspect général du bûcher ainsi composé de trois petits feux dressés autour d'un feu

(1) Sur les fêtes dites de mai, cf. Frazer, *Le Rameau d'Or*, t. III, p. 36.

central. Il ne s'agit point en l'espèce d'un cas isolé. On en observe d'à peu près semblables en d'autres lieux. On a signalé ici même des bûchers entourés d'un alignement circulaire d'énigmatiques colonnes de pierres (1) qui pourraient très bien correspondre à d'anciens bûchers secondaires. Évidemment, les Berbères qui les édifient ne savent plus à quelles traditions obéir en les établissant sur ce modèle. Certains considèrent le feu central comme « la mère » des autres plus petits dont ils sont « les filles ». Certains autres prétendent que le premier figure « le soleil » et les autres « des étoiles ». Ainsi à Iligh, les enfants élèvent à l'Achoura, sur des hauteurs, trois gros bûchers appelés *tabenarint*. Chacun d'eux se compose d'un feu central dénommé la « mère des étoiles » (2) autour duquel s'alignent en rond une trentaine d'autres petits feux appelés les « étoiles » (3). Le bûcher principal affecte la forme d'un petit édifice à base quadrangulaire de deux mètres de haut, encadré d'une enceinte de pierres sèches, surmonté d'un buisson épineux d'une plante appelée *amkuk* et garni aux quatre coins de longues palmes vertes. Les bûchers secondaires sont de simples buissons (4) de cette même plante, *amkouk*, coupés à ras du sol et alignés autour du bûcher précédent. Le feu est communiqué au combustible par un nommé Mohamed Ou Lahssen qui utilise pour la circonstance une bûche de bois d'*afsas* préparé par ses soins : il allume d'abord cette bûche et met le feu aux « étoiles », puis à la « mère ». Mais, contrairement à ce que l'on observe partout ailleurs, la flamme sacrée est communiquée, non à la base du bûcher, mais à sa partie supérieure. Autre particularité curieuse : la cérémonie commence lorsque « les coqs ont chanté » (5) c'est-à-dire à l'approche de l'aurore. Quant aux autres épisodes; sauts par-dessus les étoiles et luttes avec les cendres éteintes, ils appartiennent à un genre connu.

Signalons, pour finir, un dernier exemple de feu circulaire, et ce dans le but de montrer que cette disposition est celle d'un type assez généralisé. Les Aït Oumribed de Tizzounin ont coutume d'établir à l'Achoura, devant leur demeure, des tas de son rangés en rond autour d'un tas plus gros. Il faut qu'il y ait autant de tas que d'individus dans la maison. Grands et petits, chacun doit être représenté dans le bûcher par son tas. Lorsque l'heure de mettre le feu est venue,

(1) Voir *supra*, *Cérémonie d'Azemz*, p. [illegible]

(2) *[illegible] m tsen.*

(3) *itran*, pl. de *itri*.

(4) Appelés *timkukin*, pl. de *tamkukt*.

(5) *[illegible] aqjan ifullusen qqedn as.*

c'est-à-dire lorsque le soleil a disparu au couchant, on recouvre les tas d'une longue palme (1) enflammée qui communique le feu au son. Puis, selon l'usage familier, on saute trois fois à travers la fumée en disant :

Tikounda tikurkenna !
nzgr-aunt, imal daγ nzgr-aunt !
Tikounda tikurkenna !

« Nous vous franchissons, l'an prochain nous vous franchirons encore. »

Formule connue, à l'exception des premiers termes, lesquels aux dires des Indigènes désigneraient les tas de son par-dessus lesquels ils sautent. Le côté intéressant de la pratique est donné par la coutume qui exige que chaque individu soit présent dans le bûcher par son tas, comme il l'est déjà dans le ciel par son étoile. Que par ce procédé on s'imagine prolonger sa vie jusqu'à la cérémonie prochaine ou jusqu'au prochain Achour, c'est là une explication plausible. Mais on conviendra que la forme particulière de ces feux, leur nom même, militent en faveur du caractère solaire des pratiques auxquelles ils donnent lieu. Aussi les remarques qu'ils suggèrent seront reprises plus utilement en conclusion de cette étude. Pour l'heure, restons dans le domaine de la linguistique et achevons l'examen des dérivés de *bennaịiu* comme il a été fait de ceux de عشور

De même que *tam'ašurt*, *tabennaịiut* figure comme premier terme d'invocation dans les formules que l'on prononce en sautant par-dessus les flammes. Aux maints exemples déjà vus on ajoutera ceux-ci :

nḍu-kem a-Tabennaịiut !
ar loqt-ad imal inšallah !

Nous te franchissons, ô Tabennaiiout !
A l'an prochain si Dieu veut (Ras el Oued).

ou :

nḍer-am a-Tabennaịiut !
ar loqt imal, nḍer -am daγ !

Je passe par dessus toi, ô Tabennaiiout !
L'an prochain je passerai encore ! (Haouwwara).

ou bien :

nfel gim a-Tabernaịut timuḍan !
Nous te laissons nos maladies, ô Tabernaiout ! (Ida Ouzal).

(1) *tafratt ugeijuf.*

Parmi les autres acceptions de *bennaiiu*, on note encore celles-ci : Chez les Aït Bou Oujjan (Todghout) le premier jour des fêtes achouriennes se nomme *byanno*, le second *lbaraka*, et le dernier *arebba n-byanno*. Chez les Aït Oumribed (village de Tizgi) lorsque le feu est sur le point de s'éteindre, les assistants ramassent chacun un tison qu'ils jettent sur le côté en disant : *briano!* Ailleurs, au cours de tournées au sujet desquelles nous allons nous expliquer, les enfants se munissent de baguettes de laurier-rose ou de côtes de palme. Ces baguettes se nomment *baino* à Taliza et *tabennaiiut* à Azemz. Ici elles servent à démolir les colonnes de pierres dressées circulairement autour du bûcher central appelé *tam'šurt*.

Lors des fêtes achouriennes, selon un usage généralisé en Berbérie, des groupes de garçons et plus rarement de jeunes filles vont en chantant de seuil en seuil et font une quête qui leur procure des œufs, des crêpes et de la viande. De cet usage est née toute une littérature orale dont le caractère archaïque et traditionnel des chants, qui en constituent le fonds, est attesté par la présence du terme *bennayu* de sens énigmatique. Cette partie de la littérature populaire n'a pas encore été relevée; on se propose d'en donner de nombreux exemples au risque de paraître fastidieux.

Chez les Aït Isaffen, fillettes et garçons vont la veille de l'Achoura ramasser des escargots. Ils en font des colliers dont ils se parent et avec lesquels ils passent le soir de maison en maison en chantant :

bennàyo! bennâyo!
takedmit-niyo d-iḫs-niyo!
ian itid ur ifkin.
iḍr àsen uẓerda ẓ ugdur!

Bennayo ! Bennayo !
Ma boulette et mon os !
Qui ne me l'aura pas donné.
Puisse le rat tomber dans sa marmite!

Ils mangent sur place la viande et le couscous qu'on leur donne et remercient la maîtresse de maison en appelant sur elle les bénédictions célestes. Mais, il n'est d'injure qu'ils ne lui adressent, si elle leur refuse la moindre offrande. Ils ôtent leurs colliers d'escargots et en frappent la porte en disant : « *munat d-elbas-ennun!* partez avec votre mal! » Phrase de signification peu claire et cependant précieuse parce qu'elle fournit quelque indice sur l'objet primitif de la pratique.

Dans des circonstances analogues les Ida Oukensous chantent ce refrain :

bainno ! bainno !
is isûtĕl ulugmaḍ i-tseksut ?
ian itit-ur-ifkin
ar-itẓẓeg taidit, ar-isendu γ-uḥalas !
bainno ! bainno !

Bainno ! Bainno !
Le serpent entoure-t-il le couscoussier ?
Qui ne m'aura rien donné
Traira sa chienne et battra son beurre dans un bât !
Bainno ! Bainno !

Le serpent désigne ici le torchon qui entoure la marmite où cuit le repas du soir. La demande d'aumônes, brutalement exprimée, est accompagnée d'une menace à l'adresse des gens superstitieux de la maison afin de les contraindre à prélever une part de leur souper composé ce soir-là de mets choisis. On leur souhaite une année de misère si grande qu'ils en seront réduits à traire leur chienne.

Filles et garçons de Taourirt n-Imzil (Todghout) se réunissent la veille de l'Achoura, à l'heure de l'àser, pour faire ensemble leur quête annuelle. Ils sont parés d'ornements tirés du palmier : les jeunes filles de bracelets et les garçons de couronnes. Ils chantent en chœur :

Biânno keriânno !
fk aγ-tid a-lalla
moqar iga ar-iṭo !
nẓdi, nsifi, ntši !

Bianno kerianno !
Donne-nous, ô Dame !
Même s'il n'est pas encore cuit !
Nous moulons, tamisons et mangeons !

On leur donne un peu de couscous qu'ils déposent dans un panier et qu'ils mangent à la fin de la tournée. La fête se continue par une bataille de torches faites de bourre de palmier et appelées de ce fait *tašĕm'at n walefilam* et se termine par l'embrasement d'un feu de joie par-dessus lequel les gens de l'ighrem font trois bonds en répétant chaque fois :

wiâh mmut ennebi
amz alúḏ ata'zat!

Hélas! Le Prophète est mort!
Prends de la boue et pleure!

L'ensemble de ces pratiques porte le nom de *Bainno.* L'expression *kerianno* qui figure dans la première formule est non moins énigmatique que *bianno.* On la prononce encore *keriallo, kalianno* et même *kerkano* comme dans le Dâds, dans la chanson suivante :

Bayanno kerkâno!
fk aẓ-t-id a lalla!
tšan aẓ iurdan:
mka t id ur tfkit.
ad-am-iḏer uḍar n-uẓiul g-terkut!

Bayanno kerkanno!
Donne-le nous, ô Dame!
Les puces nous dévorent
Si tu ne nous donnes rien
Que le pied de l'âne renverse la marmite!

La formule se réduit chez les Ida Ousemlal à simplement ceci :

a biann! a-biann!
ṭiẓarin ẓ ddu tsius!
a biann!

O Biann! O Biann!
Morceaux de viande de dessous les solives!
O Biann!

Il s'agit de lambeaux de viande détachés de la victime de l'Aïd el Kebir et séchés aux poutres du plafond.

Les Ida Ouzeddout processionnent à l'Achoura autour du village à la lueur de torches enflammées. En agissant ainsi, ils pensent assurer la fertilité de leurs champs et protéger leur cité contre tout danger. A l'issue de cette promenade les enfants vont de porte en porte en chantant :

bennayo! bennayo!
is illa kra niẓ d needda!

Bennayo! Bennayo!
Y a t il quelque chose, sinon nous partons!

L'usage est de leur remettre des sortes de saucisses appelées *ikurdas* également préparées avec la viande de la tafaska.

Les Berbères de Tasemsit (Infedouaq) allument leur feu de joie trois fois l'an, mais ne font de quête qu'une seule fois, à l'Achoura. Ce jour-là, les garçons font le tour des maisons en chantant devant chaque seuil :

tikeddad n-'ašur!
iɣ̣s, iɣ̣s n-baîno!
Morceaux de viande d'Achour
Os, os de Baino!

Dans cette formule *ašor* est curieusement associé à son doublet *baino* mais les Indigènes ne lui connaissent aucun sens précis. Quant au mot *iɣ̣s*, il signifie « os » et par extension « part de viande ». Si les enfants ne reçoivent rien, ils mènent grand tapage et s'en vont en disant en manière de vengeance :

iẓerdain i tgiwit, imaššian i-tskfell!
Les rats dans l'outre, et les chats dans le pot au lait!

A Tazalakht, village des Amanouz, chaque famille prépare pour le souper de l'Achoura un couscous avec l'épaule desséchée du mouton sacrifié à l'Aïd el Kebir. Lorsque les repas sont partout prêts les garçons et les fillettes, réunis en groupe et munis de toutes sortes d'ustensiles, vont de seuil en seuil demander du couscous, des dattes et des amandes. Ils disent :

Bennayo! bennayo!
tasṭat i-tgemmi, warmella ɣigunâni!
Bennayo! bennayo!
Les bonnes plantes pour la maison, les mauvaises pour la forêt!

Ce qui semble signifier « que le bien soit chez vous et le mal dehors ». Par *tasṭat* on entend des plantes comme le thym, l'armoise, la sauge, le fenouil qu'on brûle dans les feux du solstice et auxquelles on reconnaît des vertus bienfaisantes, et par *warmella*, une plante épineuse dont on fait un mauvais fourrage d'hiver. Si les enfants ont imploré en vain la générosité des ménagères, ils expriment leur mécontentement en faisant un grand vacarme et en prononçant force malédictions.

Il semble que la pratique ait conservé chez les Aït Oumribed un caractère plus archaïque ou tout au moins un peu plus précis, d'interprétation plus aisée. A Tizzounin, les garçons participent seuls

aux quêtes achouriennes. Ils portent pour la circonstance un accoutrement végétal des plus curieux constitué par de hauts bonnets de feuille de palmier dont leur tête est coiffée. Ils se munissent en outre d'une nervure de palme dont ils ont entaillé l'écorce au couteau de manière à figurer des dessins. Ils ont eux-mêmes la figure barbouillée de raies noires et de points blancs tracés à la cendre (1). Ils vont de maison en maison, frappent les portes de leur bâton, interpellent les femmes en termes obscènes (2) et recueillent, chemin faisant, du couscous, de la viande et des dattes. Ils nomment leur bâton *briano* et vont les jeter après la fête loin de leur demeure. Les jeunes filles ne se mêlent pas à eux, mais elles portent ce jour-là des anneaux confectionnés avec des feuilles détachées du cœur du palmier (3) et un collier (4) que leur grand'mère maternelle a tressé à l'aide de deux fils l'un de couleur blanche, l'autre de couleur noire. En se parant de la sorte, elles croient se préserver de toutes sortes de maux.

Le lendemain matin, selon une coutume partout en usage, les familles visitent les tombes des parents. Les femmes font en cette occasion ample distribution de blé, d'orge, de maïs et de dattes. Les enfants les accompagnent; les garçons viennent avec les bonnets dont ils étaient coiffés la veille et les déposent sur la tombe du chikh Sidi Hamd Ou Tlila.

Il est possible de donner un sens acceptable à toutes ces pratiques. Il se peut qu'elles aient été inspirées jadis par le désir d'introduire dans chaque maison le pouvoir fécondant de la végétation qui ressuscite à chaque printemps. Les quêtes dont elles s'accompagnent ne sont plus que des réjouissances populaires devant lesquelles le but originaire de la cérémonie a fini par s'effacer. Ce but peut être déterminé non par les remises d'offrandes, qui constituent un épisode secondaire de la pratique, mais plutôt par l'accoutrement de ceux qui les sollicitent. Il est clair que si les enfants se parent d'ornements végétaux c'est dans l'intention, soit de personnifier l'esprit de la végétation, soit de se pénétrer eux-mêmes du pouvoir bienfaisant attribué à cet esprit. Dans ces conditions, leur passage à travers le village et dans les maisons devait être et est encore considéré comme une source de bénédictions. Le sort ou le bonheur de l'année dépend des cadeaux faits aux chanteurs. Une autre preuve que les figurants personnifiaient le pouvoir fécondant des arbres est encore

(1) Dessins appelés *kaban* [?]
(2) *an ľaiil-an d-biši nem* [?]
(3) *ifr mcull ugejjut*
(4) *ifili n-tadu:.*

fournie par les formules obscènes qu'on nous saura gré de ne pas rapporter, qu'on excuse ce jour-là, mais qu'on ne tolère point en tout autre temps. En tout cas, l'esprit de la végétation est présent au milieu d'eux, quoique invisible; à n'en point douter il est réfugié dans ces côtes de palmes si curieusement ornées de dessins dont chacun est muni. En effet, l'esprit des arbres est souvent représenté à la fois par un être vivant ou par un arbre ou par une branche. D'autre part ne dirait-on pas que les enfants agissent dans ces quêtes en tant que représentants réels de la divinité elle-même? Lorsqu'ils souhaitent toutes sortes de malheurs à ceux qui leur refusent des œufs ou de la viande ne croirait-on pas qu'ils peuvent accorder ou refuser la part de bienfaits distribués par l'esprit de la végétation qu'ils sont censés personnifier?

Comment se transmet cette influence bienfaisante généralement attribuée à l'esprit des arbres, en l'espèce à l'esprit du palmier? Évidemment par le contact; en se coiffant d'un bonnet vert de feuilles ou en se parant de bracelets et de colliers végétaux, les chanteurs se mettent sous la protection d'un charme puissant; en frappant les portes de leur bâton, ils introduisent cet esprit dans la maison.

A vrai dire le mode de transfert de cet esprit, que l'on pourrait tout aussi bien appeler la baraka de l'arbre, se devine plus qu'il ne s'observe. Les vieilles pratiques ont évolué; incontestablement, elles revêtent aujourd'hui l'aspect d'un *asifed*, c'est-à-dire d'un rite de transfert du mal dans un objet, telle la nervure de palme que les chanteurs traînent avec eux. Certains végétaux consacrés possèdent la faculté de résorber les puissances du mal. Cette croyance jouit toujours en Berbérie d'une exceptionnelle faveur. Les arbres rencontrés partout en si grand nombre et littéralement couverts de cheveux ou de chiffons le prouvent surabondamment. Il est donc permis de supposer que les ornements végétaux dont se parent les enfants, de même que leurs bâtons, sont imprégnés d'influences funestes extirpées des individus et des lieux habités. De sorte qu'en déposant couronnes et bonnets de verdure sur la tombe d'un marabout, immunisé par son caractère sacré contre tout danger, qu'en jetant leurs baguettes au loin, là, où personne ne s'avisera de les ramasser, les petits chanteurs éliminent maux et impuretés recueillis au cours de leur quête.

Par ailleurs, la baguette qu'ils promènent de seuil en seuil n'est pas nécessairement une côte de palme. Les Aït Waraïn préfèrent un bâton d'olivier sur lequel ils font aussi des dessins en entaillant l'écorce. Les Aït Issafen choisissent le laurier-rose. La veille de l'Achoura, à l'heure du couchant, ils vont couper des baguettes qu'ils

colorient de rouge et de vert après en avoir raclé l'écorce. Ils les nomment *tabennaïïut* et s'en servent pour frapper aux portes. Ils les conservent jusqu'au premier jour du mois suivant; ils vont alors, au lever du soleil, les jeter dans quelque lieu perdu de la montagne en disant : « Pars avec ton mal ô mon Baino! *mun d-elbas-ennek a-baininu!* » Il s'agit donc bien d'un rite d'expulsion du mal; partant l'endroit où sont jetées les baguettes n'est pas indifféremment choisi. C'est tantôt la tombe d'un saint ou une grotte ou un arbre consacré. Parfois aussi, mais le fait est plus rare, les baguettes rituelles sont tout simplement remises entre les mains d'un individu. A Iligh, où s'observe le feu de joie composé d'étoiles, les enfants ont coutume, leurs quêtes terminées, de donner leurs bâtons ornés de dessins incisés à l'individu qui a charge de mettre le feu au bûcher annuel. Par là s'explique peut-être le rôle, ou une partie du rôle, qui incombait jadis à ces hommes à baraka dont la présence est si souvent relevée dans les cérémonies des feux. On doit croire qu'ils détiennent une puissance surnaturelle leur permettant d'annihiler le mal, ou qu'ils jouent le rôle de bouc-émissaire. Dans ce cas, ils concentrent sur eux tous les maux qu'ils transfèrent au feu en communiquant la flamme sacrée au bûcher.

Après cette digression, nous pouvons revenir aux refrains chantés par les enfants au cours de leurs quêtes achouriennes. On en saisira désormais mieux le sens et la portée.

Au ksar d'Agadir Lhna (Dra) les garçons se parent de bracelets tressés de feuilles de palmier, et se coiffent d'une longue calotte appelée *atertour*, façonnée avec des feuilles détachées du cœur du même végétal. Ils portent en outre la baguette traditionnelle. Les jeunes filles se parent aussi de bracelets et de colliers végétaux, mais n'ont pas de bonnet. Elles se joignent aux garçons et vont ensemble de porte en porte en chantant :

Brianno! brianno!
ian aẓ-t-id ur ifkin
ar isendu ẓ-uhlas!

Brianno! Brianno!
Qui ne nous le donnera pas
Puisse-t-il battre son beurre dans le bât de l'âne!

L'usage est de leur remettre des saucisses appelées *takunderüst*. Notons que le feu de joie se nomme *tabennaïiut* et que c'est un terme *brianno* que l'on trouve dans les chants. Le mot est du reste connu

dans tout le Haut-Dra. Il figure dans les refrains que les enfants de Tamelalt (Dra), munis de récipients destinés à recueillir les offrandes, répètent en tournant autour des maisons :

Brianno! brianno!
bri aẓ-t-id a-lalla ult lalla
waḥay iga ilammen d-ilammen!

Brianno! Brianno!
Mouds-le nous, Dame fille de Dame,
Ne fût-il que du son!

A Taznamut (Dra), contrairement à l'usage quasi général, les quêtes de ce genre sont faites par les petites filles.

Autre usage. Chez les Ida Ou Brahim, les garçons vont en groupe recueillir le soir de l'Achoura ce qu'ils appellent *briano* : « *ar gerrun briano* » et les jeunes filles, de leur côté, ce qu'elles appellent « *l'agneau et le bélier* ». Les premiers frappent aux portes avec le bâton dont ils sont armés et disent :

Briano! salḥano, tanegult-ino, d-iḫs-ino!
Briano! mon profit, ma galette et mon os!

Les femmes leur jettent de l'eau, puis leur remettent des grains et des dattes. Les jeunes filles, groupées autour de la plus grande portant un agneau blanc (1) sur les épaules, processionnent dans le village en s'arrêtant devant chaque porte où elles disent :

aramt tagra d-inifif ad-iss-enagem tineqaḍ waman!
Prenez la marmite et l'entonnoir pour que nous puisions quelques gouttes d'eau!

On leur donne aussi du maïs, de l'orge et des dattes. Leur tournée achevée, elles se rendent au mausolée du chikh Mohamed Ou Baha où elles déversent pêle-mêle les grains et les fruits de leur quête, puis posant l'agneau sur le tout elles attendent qu'il urine. Si l'événement se produit, elles en concluent que l'année sera pluvieuse et les récoltes abondantes. Elles procèdent ensuite au partage de la quête. Elles se réservent les dattes et remettent les grains aux femmes qui en font de la bouillie que les jeunes filles mangeront dans un repas de communion.

Nous plaçant uniquement au point de vue de la linguistique, les

(1) Appelé *taʿela* ou *talqaẓt*.

chants rapportés ci-dessus nous intéressent parce qu'ils renferment l'énigmatique *byanno*. Mais il est facile d'en signaler de similaires dans lesquels ce terme fait défaut.

A Iligh, les enfants frappent les portes de leurs baguettes raclées et coloriées en s'exprimant de la sorte :

Dakukdak ! ian aγ t id ur ifkin
ad as iluh rebbi taseksut !

Dakoukdak ! qui ne nous le donnera pas
Puisse Dieu lui renverser sa marmite !

Les Imesfiwan chantent :

haihay ! aman, oho !
tiglay, aḫa !

Haihay ! de l'eau ? non !
Des œufs ? oui !

Ici, l'allusion est assez claire. On devait naguère encore asperger d'eau le groupe de chanteurs venus chercher des œufs.

Les Ida Gounidif sont moins brefs, qu'on en juge :

s-rebbi ! audernu !
sin, kraḍ i-tgemmi
s-imik maγen s-dermuṡ !
ta'okazt i-tfqirt,
iγerdain i-tgeṡṡult !

Par Dieu ! Mon beignet,
Deux ou trois par maison,
Avec un peu de beurre,
Le bâton à la vieille,
Et les rats dans l'outre !

La demande est accompagnée de la menace traditionnelle dans la crainte sans doute de partir les mains vides.

Chez les Ida Ou Qais, les garçons, et non les fillettes, ont coutume de se réunir après le souper de l'Achoura dans le but de recueillir des aumônes appelées par eux « *lfakit* » : ils entendent par là les petits cadeaux d'usage consistant plus spécialement en morceaux de viande, œufs ou pièces de monnaie. Ils accompagnent leurs prières de ce chant :

kunderiss ! kunderiss !
ian ar̨ t id ur ifkin
ar-itẓẓeg taidit, ar-isendu γ-uḥalas !

Kounderiss ! Kounderiss !
Qui nous le refusera
Puisse-t-il traire sa chienne et battre son beurre dans le bât de l'âne !

Le terme *kunderiss* désigne les saucisses faites avec les tripes de la tafaska. Il désigne aussi tout individu ne possédant pas de troupeaux, sans doute parce que, pauvre, il se nourrit de morceaux de viande généralement dédaignés.

Les Mezgita (ighrem de Tamenougalt) ont conservé eux aussi la vieille coutume des quêtes rituelles faites à l'Achoura. Munis de bâtons, ils vont de seuil en seuil en chantant ce refrain imparfaitement traduit par ces mots :

irgazen ṡb'an ibeṡṡi !
iḥaṡmin, illa fellasen rebbi !

Les hommes sont rassasiés d'amour,
Les enfants ont Dieu pour eux !

A Tiniskt, les chanteurs ont plus de pudeur; ils se contentent de chanter la chanson déjà rapportée :

akurdellas aṡuiḥ !
ara-t-id a-halti !
tanna t id ur ifkin
ar-teẓẓig taidit, ar-tsendu γ-uγlal !

Saucisse ou morceau de viande,
Donne-le, tante !
Celle qui ne le donnera pas,
Puisse-t-elle traire sa chienne et battre son beurre dans la coquille d'un escargot !

Les femmes refusent rarement le cadeau demandé; mais avant de le leur remettre elles prennent plaisir à les arroser. La pratique se complique ici d'un autre usage. A l'approche de la fête, les enfants vont couper un roseau, le recouvrent de feuillage, le promènent à travers le hameau, puis le dépouillent de son enveloppe végétale qu'ils brûlent dans leur feu de joie appelé *tabennaiiut*; mais ils ont soin de conserver le roseau jusqu'au prochain Achour. Si ce roseau personnifie l'esprit de la végétation ressuscité au printemps, peut-être croient-ils

qu'en le gardant à la ferme, cet esprit exercera utilement son influence fécondante sur les gens et les bestiaux qui l'habitent et sur les grains qu'on y conserve.

Jusqu'ici, nos exemples intéressent uniquement les tribus berbères du Maroc. Mais, si nous quittons momentanément ce pays nous ne serons pas autrement surpris de retrouver dans toute l'Afrique du Nord les mêmes usages accompagnés des mêmes chants.

A Kairouan, métropole religieuse de la Tunisie, les enfants font des quêtes en vue de se procurer le bois nécessaire à l'édification du bûcher de l'Achoura (1). Ils arrêtent les passants, pénètrent dans les maisons où les femmes leur donnent des grains et de l'argent. Celui qui paraît guider la bande est drapé d'un burnous dont le capuchon est dressé au-dessus de la tête au moyen d'un bâton. Soudain, il s'abat à terre, fait le mort et ne ressucite que lorsqu'on le gratifie d'une offrande. Les enfants s'en vont alors en exprimant leur contentement en ces termes :

> « C'est la maison de celui qui donne la bonne nouvelle.
> Elle contient du blé et de l'orge! »

Mais, s'ils n'ont rien obtenu ils s'en vont en vociférant :

> « C'est la maison de Bou Bouron! »

Les Kabyles du Djurdjura se livrent aussi aux mêmes quêtes achouriennes. Il n'est aucun de leur village qui ne soit visité par des théories d'enfants allant de porte en porte demander des crêpes et chanter des refrains. On a indiqué ceux que chantent les Béni-Yenni et dit ce qu'il fallait de leur cérémonie. Les Béni-Wassif, leurs voisins, observent un même usage : parés de leurs habits de fêtes, les enfants, que mène l'un d'eux armé d'un bâton, parcourent les hameaux, s'arrêtent devant chaque maison où ils entonnent un chant très long dont voici le refrain :

a iemma 'ašura !
[illegible] heddura.
am-iḥarez Rebbi bẓura :
[illegible] ṭ-ehind.
[illegible] izṛni abettad
[illegible] ad era
am-ierz Rebbi imserbeh tura !

(1) [illegible]

O mère Achoura !
Donne-moi quelques crêpes.
Que Dieu te conserve Br'oura (1);
Pour toi il marchera sur les murs.
Et te gaulera des glands.
Si tu ne me donnes rien,
Qu'à l'instant même, Dieu brise ton plat de terre ! (2)

Tandis qu'ils chantent, on les arrose d'un peu d'eau, puis on leur donne des crêpes. A la fin de la tournée, ils se réunissent à la djema ou en dehors du village où ils font un régal de ce qu'on leur a donné. Dans ce cas également l'usage se complique d'un charme de pluie, du genre *tlɣenja* (3).

A Tlemcen, des quêtes semblables s'observent encore à l'Aïd el-Kebir. Les jeunes filles pauvres seules y prennent part. Par petits groupes, elles vont demander l'aumône en psalmodiant dans le corridor des maisons la petite chanson que voici :

'arfa, 'arfa !
mbarka meimuna !
Ḥammu, Ḥammu !
waead hitek,
walla mortek,
ta'tini ši :
walla nemši.
ia'tik wulid,
nher l'id.
komiya wa-rkab jdid.
ferḥuna ia mwalin eddar
iferrah-kum biljenna
wa 'wiyed henna !

C'est la 'arafa, la 'arafa !
Jour de bénédiction et de bonheur.
O Hammou, ô Hammou !
Fais lever ta sœur
Ou ta femme,
Pour me donner quelque chose;
Sinon je partirai.
Puisse Dieu te donner un fils,

(1) Nom d'un personnage inconnu
(2) Communication de M. Issad, élève-interprète.
(3) Cf. *Mots et Choses berbères*, p. 204.

Le jour de la fête,
Avec un cimeterre et des étriers neufs.
Mettez-nous dans la joie, ô hôtes de la maison,
Dieu accomplira vos désirs (en vous octroyant) le Paradis
Et un rameau de henné ! (1)

Les femmes refusent rarement leur obole; mais ce sont les épouses stériles qui se montrent de beaucoup les plus généreuses. Elles donnent de la semoule ou de la farine, du beurre où du miel dans la pensée que Dieu les récompensera en satisfaisant leur désir de maternité. Elles croient que Dieu exauce ce jour-là les vœux des femmes sans enfant. Il est surtout clair que le passage des chanteuses dans les maisons procure le bonheur et la prospérité; par suite la quête de Tlemcen rentre dans le cadre des pratiques qui nous intéressent ici.

Voici un dernier exemple de ces usages, plus curieux que les précédents dans ce sens que parmi les paroles chantées figure un dérivé de l'énigmatique *byanno*, qui a servi de point de départ à notre enquête. A Ouargla, la fête et le mois de l'Achoura se nomment *tafaska n-lalla babiianu*, littéralement « la fête de Dame Babiianou ». L'expression figure aussi dans les refrains repris en chœur par les enfants au cours des tournées organisées dans leur quartier l'avant-veille et la veille de la fête :

Lalla Babiianu !
irhem ueldik ad-beza !
Lalla Babiianou !
Je t'en prie (laisse moi) piquer (dans la marmite) !

Ils sont, en effet armés de sortes de grandes fourchettes formées par un gros bâton au bout duquel ils ont piqué et solidement lié trois ou quatre épines arrachées à la base d'une palme. Ils ont le droit d'enfoncer une fois leur fourche jusqu'au fond des marmites où cuisent, ce jour-là, des fèves et de la viande. Aux retardataires les femmes disent :

Babiianu, iuin-tet d-amizzar !
Babiianou, les premiers (venus) l'ont emportée (2).

Babiianu est incompris à Ouargla, comme *byanno* au Maroc. Les deux mots dérivent d'une même racine, sans qu'on puisse dire laquelle

(1) Communication de M. [illegible], élève-interprète de l'École.
(2) Biarnay, *Étude sur le dial. berbère d'Ouargla*, p. [illegible], n. 1.

de ces deux formes est la plus ancienne. Au fait, ceci importe peu pour l'instant. L'essentiel est d'avoir montré qu'en Berbérie, à l'occasion des fêtes achouriennes, les enfants organisent en tous lieux des quêtes rituelles accompagnées de chants, sous la conduite d'un chef qui paraît avoir joué jadis un rôle de premier plan. Selon toute vraisemblance, c'est ce chef qu'on devait promener de maison en maison, et, c'est parce que sa visite était considérée comme une bénédiction qu'on le remerciait, sa troupe et lui, par des cadeaux. Le rôle de ce personnage est allé, au cours des âges, en s'effaçant de plus en plus, mais peut-être l'estimera-t-on encore suffisamment visible pour qu'on puisse tenir notre hypothèse pour certaine. Que personnifiait-il? Pour répondre, reportons-nous à la coutume de Tlemcen, célébrée à l'Ennaïr, c'est-à-dire au Nouvel an de l'année julienne, coutume étudiée précédemment et en tous points conforme aux quêtes achouriennes relevées en tant de contrées diverses. En cette occasion les tolbas font une quête, groupés autour de Bou-Bennani, personnage carnavalesque que nous avons identifié à l'esprit régénéré de la végétation, promené de seuil en seuil, dans l'intention de répandre partout ses bienfaits. Or Bou-Bennani et le chef des quêtes achouriennes armé d'un bâton ne sont, en définitive, qu'un seul et même personnage personnifiant l'un et l'autre l'esprit de la végétation; et les quêtes actuelles, des survivances de fêtes saisonnières. Incontestablement, nombre d'entre elles appartiennent aux rites du Carnaval. On peut même supposer, ainsi qu'en témoigne l'usage tlemcénien, qu'avant leur islamisation les Maures les célébraient à l'Ennaïr. Mais déjà à ce moment elles étaient dépouillées de leur sens primitif. En effet, les bienfaits qu'on escomptait se manifestaient à l'époque où la terre, desséchée par un brûlant été, reverdit aux premières pluies automnales, ou lorsque la végétation a besoin d'un stimulant magique pour couvrir la terre africaine de son tapis de fleurs printanières.

L'expression esprit de la végétation cache mal notre ignorance au sujet de cette force surnaturelle qui, chaque année, fait revivre la nature. Dans les cas particuliers envisagés ici, il serait moins imprécis de dire que c'est l'esprit de l'arbre et plus spécialement l'esprit de l'olivier ou du palmier, qui intervient puisque les acteurs se montrent dans ces cérémonies munis de palmes ou de rameaux d'olivier et parés d'ornements tirés du palmier. Nous avons déjà suggéré, non sans raison, que les pratiques berbères présentaient avec les fêtes européennes dites de Mai plus d'une analogie. En effet, au cours de ces fêtes, les jeunes gens vont de maison en maison en chantant des couplets en l'honneur de Mai. Ils portent des branches ornées de rubans et de fleurs et déposent aux portes des bouquets et des guirlandes de ver-

dure. Ils accompagnent parfois un personnage enveloppé de feuilles des pieds à la tête ou une fillette parée de fleurs et portant les jolis noms de Rose de Mai ou de Reine de Mai. Or, les Berbères n'agissent pas différemment. Eux aussi se parent de palmes, de feuilles ou font cortège à un individu revêtu d'un accoutrement végétal, et, de ce fait, appelé *Boulefam* (1). Ils le conduisent aussi en procession par toutes les maisons où sa présence apporte le bonheur. S'il en est ainsi, ne pouvons-nous pas reproduire et appliquer aux Africains les conclusions de Mannardt, adoptées par Frazer (2) dans son étude consacrée aux rites agraires et sylvestres et dire « que les quêtes faites pendant les processions des arbres de Mai ou des rameaux de Mai, ont eu partout, à l'origine, un sens des plus sérieux et, pour ainsi dire sacramentel ; les paysans croyaient vraiment que le dieu de la végétation était présent quoique invisible, dans l'arbre ou dans les rameaux ; la procession avait pour but de l'amener devant chaque maison pour qu'il distribuât à tous ses bienfaits. Les noms de Mai, Père de Mai, Reine de Mai, sous lesquels on désigne souvent la représentation anthropomorphique de l'esprit de la végétation, prouvent que la notion même de cet esprit a été confondue avec la personnification de la saison, pendant laquelle son pouvoir se manifeste avec le plus de vigueur. »

A vrai dire, les pratiques berbères n'ont pas conservé, comme les usages européens, une signification aussi nette. Aux pratiques agraires proprement dites se sont mêlés des rites d'expulsion du mal. Nous avons déjà insisté sur ce fait et montré comment cette confusion ou cette association avait pu se produire. Les quêtes rituelles faites en vue de répartir les bienfaits de l'esprit de la végétation sont devenues avec le temps des *asifed*. C'est ce qui ressort avec évidence de nos exemples. Dans leurs palmes, dans leurs baguettes si curieusement entaillées de dessins, les chanteurs s'imaginent éliminer les maux, les maladies, toutes les influences funestes dont les demeures sont menacées. Au surplus la croyance au transfert du mal dans une palme ou dans une partie de végétal est toujours fort en honneur. L'hagiographie berbère est tissée de légendes rappelant de vieilles croyances de ce genre. Les miracles mis au compte de tant de marabouts rappellent dans bien des cas de vieux usages de magie qui ne veulent pas tomber dans l'oubli. Tel le suivant :

Les Seffalat, jaloux de Moulay Ali Chérif, — un des grands saints du Tafilalt — résolurent un jour de le tuer ou de l'expulser de leur

(1) Voir *supra*.

(2) *Le Rameau d'or*, t. III, p. 53.

pays. Mais le puissant marabout sut déjouer leur projet. Pour les punir il leur souhaita les fièvres et ils en furent atteints. Lorsqu'ils vinrent l'implorer d'écarter d'eux cette maladie, le chérif décida que seuls pourraient guérir ceux qui porteraient des *djerida*, c'est-à-dire, des palmes. Et chose curieuse, dès que les Seffalat se débarrassaient de leurs palmes la fièvre les reprenait. Cela dura un an. Jugeant enfin le châtiment assez dur, Moulay Ali leur pardonna et leva la sentence (1).

Un dernier mot sur les quêtes et les chants qui ont retenu si longtemps notre attention. De ce qui a été dit des premières on peut affirmer que les tournées de mendicité (2), auxquelles se livrent dans tout le Maghreb les élèves des classes coraniques, la veille des solennités religieuses, perpétuent un vieil usage antérieur à l'introduction de l'Islam; qu'elles n'avaient rien à l'origine du caractère religieux qu'elles ont acquis depuis. Quant aux chants, ils montrent une fois de plus l'incapacité du Berbère à exprimer avec sentiment une pensée simple : ils sont d'une sécheresse et d'une banalité déconcertante. Ils n'ont rien de commun avec ces poésies traditionnelles chantées en France, par exemple, dans des circonstances à peu près pareilles. Car les enfants de France, à Noël, aux Rois, à Pâques vont aussi chanter de porte en porte et quémander des présents (3). Mais leurs chants qui sont devenus des Noëls populaires, des Passions ou des Alléluia bien qu'appartenant à la littérature orale expriment avec charme des pensées familières, charme que l'on chercherait en vain dans les productions berbères. Celles-ci, par contre, attestent avec force l'esprit conservateur des Africains. Depuis des siècles, ils vont répétant, de génération en génération, des refrains dont le premier terme byanno, qui n'est ni arabe ni berbère, leur est inconnu. Bien que l'emploi de ce mot soit relativement limité, on estimera qu'il n'est pas près de tomber en désuétude. Byanno a pris, selon les régions, les acceptions les plus diverses. Les plus importantes ont été relevées; restent les deux suivantes : l'une d'elles va éclairer d'un jour singulier d'antiques usages dont il ne subsiste çà et là que des débris informes et apparemment sans lien.

Les Ida Ousemlal font de bennaiou le nom d'un personnage mythique qui leur aurait appris la pratique de sauter par-dessus les feux de joie en vue de se débarrasser de leurs péchés. Ils racontent qu'un étranger,

(1) Communication du Capitaine Vicard, chef de poste d'Erfoud.

(2) Cf. Doutté, *Merrakech*, p. 152.

(3) Cf. P. Sébillot, *Le Folk-lore*, p. 47.

couvert de haillons et de vermine, sortit de la forêt, un jour de Mouloud, et s'en fut à la mosquée faire ses dévotions. Le dernier jour de la fête, Bennaiou — c'était le nom de l'étranger — réunit les enfants hors du village; il leur apprit à dresser un bûcher et leur révéla la vertu purificatrice de la flamme. Lui-même sauta par-dessus; la première fois, il fut délivré de la moitié de ses puces et de ses poux, c'est-à-dire de ses péchés; la seconde, il en fut presque débarrassé; la troisième, on ne le revit plus : nul ne sut jamais si la terre l'avait englouti, le feu dévoré ou Dieu rappelé à lui. Depuis lors, les Berbères commémorent au Mouloud la Nativité du Prophète et la mort de Bennaiou.

Cette légende faite après coup, fournit un bon exemple de mythe destiné à expliquer une coutume. On n'y attachera pas d'autre importance.

Si, maintenant, nous montrons que *byanno* est connu même des populations touarègues, nous aurons donné une idée de la grande diffusion de ce mot, et, par cela même, souligné l'importance des cérémonies dont il évoque toujours le souvenir. Le P. de Foucauld, si bien informé, ne le signale pas chez les Ahaggar; mais le lieutenant Jean (1) le relève dans l'Aïr, où *Bianou* désigne une grande fête d'amour. Cette fête tombe le vingtième jour de la lune de moharrem, c'est-à-dire du mois d'Achoura, et dure d'un coucher de soleil au lever du lendemain. Elle commence par l'isolement des enfants, des personnes non mariées et des vieillards qu'on éloigne des tentes et des villages jusqu'au surlendemain. Les couples restés dans les campements, se réunissent pour de grandes libations, des danses, des chants, des tam-tam au cours desquels on voit, sous la mime la plus réaliste, se dérouler des scènes érotiques. Dans les dernières heures de la fête, avant que le soleil se lève, les couples se rapprochent. Et ce jour-là marque le début de nombreuses gestations que couronnent les plus heureuses délivrances. Une coutume veut que les garçons nés pendant la nuit de moharrem s'appellent tous *Bianou*.

Or, maints auteurs ont signalé des tribus marocaines chez lesquelles hommes et femmes avaient ou auraient encore coutume de se réunir, le plus souvent dans une grotte, dans le but de passer dans une promiscuité complète une certaine nuit, dite « nuit de l'an ou de l'erreur » (2). Il est tentant de rapprocher cet usage de la fête d'amour des Touaregs; l'un et l'autre usage, en effet, en plus de leur caractère licencieux, sont pratiqués aux époques de renouveau, à l'Ennaïr

(1) *Les Touaregs de l'Aïr.*

(2) Cf. Doutté, *Magie et Religion*, p. 558, (3) A ajouter, Trenga, *Les Branès*, in *Archives Berbères*, t. I, p. 299, et Laoust, *Mots et Choses berbères*, p. 196.

ou à l'Achoura. D'autres peuples que le Berbère ont connu de ces heureuses liesses où ils donnaient libre cours à leurs passions, en d'autre temps, contenues. Et il est remarquable que ces époques coïncident généralement avec la fin de l'année ou l'une des grandes saisons agricoles, semailles ou moissons (1). C'est donc avec raison que l'on a pu supposer que les dites « nuits de l'erreur » et partant les « fêtes d'amour » étaient en rapport avec le développement de la végélation et la prospérité des récoltes.

De ce qui précède, on ne retiendra cependant que le mot Bainou donné par les Touaregs de l'Aïr à une manifestation licencieuse qui devait jouir d'une grande vogue au temps du paganisme berbère. Mais l'expression possède d'autres acceptions; les principales ont fait l'objet de nos recherches et il est temps de les résumer afin d'éviter toute confusion.

Selon les régions, Baino et ses variantes désignent :

α) Le premier mois de l'année, janvier ou Moharrem, qui contient la fête du Renouveau;

β) Le feu de joie allumé au cours de cette fête;

γ) La vague divinité que l'on invoque en franchissant les flammes;

δ) Le personnage mythique qui aurait enseigné aux Berbères l'art d'allumer des feux de joie;

ε) le terme de sens inconnu repris par les enfants dans des refrains chantés au cours de quêtes pouvant s'identifier à des rites carnavalesques ou aux fêtes de Mai;

ζ) la baguette rituelle dont sont munis les enfants participant à ces quêtes;

η) une grande fête d'amour.

Ce sont là, on en conviendra, les sens actuels de عشور. Et le moins qu'on puisse dire de cette concordance de signification c'est que la fête dont Baino évoque le souvenir a été bien avant l'Achoura, selon l'expression de Doutté (2), un point de cristallisation de vieux rites et n'est plus qu'un composite de débris de fêtes saisonnières qu'il serait vain de rétablir sous leur véritable jour. Toutefois, l'étymologie de Baino, si elle était fixée, jetterait quelque lumière sur la question. Le moment est venu de la discuter.

Baino et byanno des Marocains correspondent au babiianou des

(1) Frazer, *Le Rameau d'Or*, t. III, p. 356. (2) *Magie et Religion*.

ksouriens d'Ouargla que Schuchardt (1), qui ignorait l'existence des premiers, a cru devoir identifier à *epiphania*, du grec ἐπιφάνεια.

La ressemblance entre la fête d'Ouargla où les enfants vont de porte en porte demander des fèves et l'Épiphanie chrétienne, qui est aussi une fête des fèves, s'impose, selon le savant romanisant, de la façon la plus convaincante. Il se peut que le mot ait subi une déformation par suite d'une ressemblance fortuite avec le mot fève qui se dit *ibibanen* ou *ibauen* selon les dialectes (2). Toutefois l'argument n'est pas décisif car en tout autre lieu les fèves ne figurent pas parmi les aliments rituels consommés ce jour-là. Par contre, au cours de la période de treize jours qui s'étend de Noël à l'Épiphanie des rites de renouveau, rites agraires et solaires, s'observent à la fois dans les fêtes chrétiennes et dans les fêtes berbères. Le Carnaval commence même le jour de la fête des Rois. Et byanno qui désigne chez les Aït Waraïn le mois de Janvier — mois qui renferme la fête de l'Épiphanie — semble donner un argument de plus en faveur de l'hypothèse de Schuchardt.

Cependant, on n'est guère fixé sur l'origine de la fête de l'Épiphanie. Ce qui est sûr c'est que dans le courant du IVe siècle les églises d'Orient célébraient le 6 janvier une triple commémoration, celle de la naissance du Christ, celle de son adoration par les Mages et celle de son baptême tandis que l'église latine célébrait l'anniversaire de la naissance du Christ le 25 décembre dès la fin du IIIe siècle et ignorait l'usage oriental (3). Les deux usages finirent bientôt par se combiner et par être observés par tous les Chrétiens à l'exception des Donatistes au dire de saint Augustin. S'il est établi que Noël a succédé à la fête de *Natalis Invicti* — l'*Invictus* étant le soleil dont la naissance coïncide avec le solstice d'hiver (4) — on ne sait au juste à quelle fête correspond l'Épiphanie et nombre de conjectures sont permises à cet égard. Mais, peut-on dire que la présence de *Baino* dans le vocabulaire maghrébin est une survivance du christianisme d'Afrique et que les Berbères ont

(1) *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen.* [illegible] *bera* et par suite *bennaen* et moins facilement *tabennaït* et ses variantes. Il n'est pas sûr qu'on puisse décomposer ce dernier terme en *ben* pour *bennaen* et en *nair* pour [illegible], pouvoir. Nous avons le composé de la sorte [illegible] bennaïon d'Achtouken des Imeghran. Quant à *brianno* ou [illegible], plus particulièrement en usage dans le Haut Drâ et dans les régions de l'Atlas voisines du Dra, on les considérera comme des contaminations de *bennaen*. Les Indigènes n'en comprenant plus le sens lui en ont donné un en le rapprochant de *bri* « moudre », ainsi qu'il ressort de leur chanson : [illegible] *brianno, bri a-t d..., brianno,* mouds-le nous... » Aux enfants qui réclament des étrennes en chantant ces paroles, on donne du couscous appelé [illegible]

(2) Sur ce mot, voir *Mots et Choses berbères*, p. 268, n. 2.

(3) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. [illegible]

(4) Duchesne, *op. cit.* — Doutté, *Merrakech*, p. [illegible] et références données.

jadis christianisé, sous cette appellation, un ensemble de pratiques, vieux témoins d'un passé barbare, que l'Islam à son tour devait quelques siècles plus tard, sous le nom d'Achoura, recouvrir de son manteau rigide? En tous cas, les fêtes de *Baino*, plus que présentement celles d'Achoura, ont dû jouir de la plus grande popularité à travers le pays africain. Ce qui l'atteste avec force c'est que le nom désigne encore des hauts-lieux où jadis se célébraient sans doute les cérémonies dont il perpétue le souvenir. L'onomastique berbère renferme, en effet, des termes dont certains, comme les suivants, sont incontestablement des dérivés de *Baino* :

Baïno, nom d'un village chez les Ntifa.

Abaïno, village chez les Id ou Brahim.

Beïnout, lieu où se trouve le tombeau de Sidi Lkouch, dans la tribu des Masmouda.

Tabaïnout, village chez les Aït Berrahil (Sous).

Tabennanat, village des Ida Gounidif.

Tabaïnett, fraction de la commune de Bouïnan (Algérie) où le berbère est parlé par la majorité des habitants.

Tabaïnout, nom d'une montagne boisée située entre Sidi Lamine et Khenifra chez les Izayan (Maroc) au pied de laquelle se trouve le marabout de Sidi Amar. La légende dit que lorsque les temps seront révolus, le maître de l'heure paraîtra sur la Tabaïnout pour faire renaître sur cette terre un nouvel âge d'or « la montagne rejettera de l'argent et la vie sera bon marché » (1).

Ce messie berbère dont l'apparition sur la montagne païenne annoncera l'aurore des temps nouveaux évoque à notre esprit ces dieux de l'antiquité Kronos et Saturne qui avaient fait régner dans les premiers siècles du monde l'âge d'or de la fable (2). Sous le règne heureux de Saturne, dieu des semailles et de l'agriculture, la terre produisait des fruits en abondance et toute chose était commune à tous les hommes. Ce bon roi disparut tout à coup; mais sa mémoire fut vénérée d'âge en âge; des autels furent élevés en son honneur; beaucoup de collines et de hauteurs, en Italie, portèrent son nom. Kronos était aussi roi de l'âge d'or, mais son nom était associé à des souvenirs sanglants, car on

(1) *La-tinin midden ad iekker sek Thanut bab l-luqt, ass enna ad-erzem Thanut lflus, ad-ili erhu.*

D'autre part, il est peut-être possible de rapporter au mot qui nous intéresse ici les noms des lieux suivants :

Tamenneit, Zaouïa chez les Aït Messad. — Tabonnout, Zaouïa à quelques kilomètres de Tanaghmelt. — Tabnattout, qsar situé sur la rive gauche de l'Oued Outat (Aït Izdeg). — Tabnout, village traversé par l'Oued Idermi (Warzazat). — Tabentout, village de l'Aouras, vallée de l'Ouad el-Abiod (Algérie).

(2) Frazer, *Le Rameau d'Or*, t. III, p. 386 et références données.

immolait des victimes en son honneur. Il régnait en Grèce, sur la Libye et en Sicile, où il apparaissait comme un dieu rustique, protecteur des céréales et de la moisson. Des hauteurs portaient aussi le nom de Kronos. Le Saturne africain, bien que différent du Kronos des Grecs et des Latins de l'époque classique, était sans doute bien près d'eux aux temps primitifs. Dieu suprême, seigneur de l'univers, il régnait dans le ciel, sur les astres du jour et de la nuit. Il était en même temps le dieu qui procure la fertilité champêtre (1). Et il n'y a pas de raison pour ne pas assimiler les fêtes célébrées en son honneur aux Saturnalia et aux Kronia. S'il est vrai que le Carnaval européen perpétue ces fêtes, on peut admettre que, parmi les pratiques agraires ou solaires, burlesques, licencieuses et jadis tragiques dont le nom de Baïno évoque le souvenir, il en est qui survivent au culte rendu au Saturne africain.

A Rome, le premier jour des Saturnalia était marqué par un sacrifice à Saturne et au *Genius* individuel. Aussitôt après, la foule se précipitait par les rues en poussant le cri joyeux de :

Io Saturnalia ! bona Saturnalia !

dont nos souhaits de bonne année continuent la tradition. Et ce cri retentissait non pas seulement sur le sol de la patrie, mais à l'étranger, où il était comme le mot de ralliement auquel on reconnaissait les Romains. Les soldats en campagne le faisaient entendre parmi les barbares, en revendiquant le droit de fêter le dieu dans les mêmes conditions que les citoyens et les esclaves de Rome (2).

Est-ce que le baino ou le bennayo des Berbères, qui, chaque année, annonce la venue des heures de grande liesse, ne répercute pas dans leurs tristes montagnes le cri joyeux des Romains? Que les fêtes berbères ressemblent aux Saturnalia ou aux Kronia; que Baïno rappelle des fêtes sous lesquelles se dissimule mal quelque divinité agraire, le vieux Saturne, peut-être, qui pourrait sérieusement le contester? L'identification est même si complète que Baïno, comme Saturne, comme Kronos, a donné son nom à des hauteurs. Et le souvenir de l'âge d'or est associé à son nom, comme il l'était jadis au nom de Saturne et de Kronos. C'est du sommet de la Tabainout païenne que le Maître de l'heure annoncera le retour des jours heureux que la pauvre imagination des Berbères traduit par ces simples mots, évocateurs de bonheur : « Alors, la montagne rejettera de l'argent, et la vie sera facile. »

(1) Toutain, *De Saturni dei in Africa romana cultu*, et *Les cultes païens dans l'Empire romain* (les Cultes africains), p. [illegible]

(2) A. Hild, in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Daremberg et Saglio, article Saturnalia.

CONCLUSION

Notre intention était de demander aux documents linguistiques des informations de nature à jeter quelque lumière sur le but et l'origine des cérémonies des feux de joie en Berbérie. Comme il arrive fréquemment en pareille matière, les résultats obtenus ne sont ni très concluants, ni entièrement dépourvus de valeur. C'est que la plupart des noms appliqués aux feux de joie sont encore donnés à nombre de pratiques étrangères à ces cérémonies. Et le fait d'en avoir examiné les diverses acceptions nous a conduit à de longs développements, qu'on peut nous reprocher, à juste titre, d'avoir introduit sous pareille rubrique. Notre méthode, défectueuse à tant d'égards, nous a cependant permis d'étendre considérablement nos connaissances sur le folk-lore berbère et de rapporter les faits tels qu'ils se présentent actuellement avec cette confusion et cet enchevêtrement. Elle a procuré un ensemble de documents de première valeur relatifs au Carnaval et aux pratiques dites *asifed*. Elle a donné un sens à maints vieux rites de génération et de fécondité, qui, signalés en tant d'endroits divers, paraissaient sans lien. Elle a dévoilé l'existence de mariages simulés non signalés jusqu'ici au Moghreb et permis de formuler une hypothèse, qui, vraie ou fausse, nous a conduit à la découverte des mariages collectifs en dirigeant nos recherches dans ce sens. Et, appliquée à l'objet même de cette étude, elle a fourni des documents de nature à modifier les idées que l'on avait, en Berbérie, des pratiques des feux de joie. Peut-être nous reprochera-t-on aussi d'avoir mentionné les faits en les accompagnant de commentaires ou de les avoir interprétés selon les théories frazériennes? De fait, si nous nous en sommes souvent inspiré, c'est qu'elles nous ont paru être les seules applicables aux rites africains.

Par ailleurs, nous nous sommes fait une règle d'éviter tout rapprochement entre les pratiques berbères et les usages européens ou méditerranéens, et cela, dans la pensée de mettre davantage en relief le caractère plus spécifiquement berbère de ces pratiques. Tout compte fait, il faut bien reconnaître que les unes et les autres procèdent d'idées identiques et qu'il est peu de rites africains qui n'ait sa contre-partie en diverses contrées de la vieille Europe. Quelle riche matière à longs développements qu'une comparaison qui serait ainsi tentée. Exemple : en certain village de la Haute-Savoie (1), l'usage était, naguère encore, de célébrer le dimanche de Pâques un semblant de noces entre

(1) Van Gennep, *En Savoie*, t. I, p. 177.

un garçon et une fillette qu'on habillait et qu'on promenait dans le village. Quiconque les rencontrait les embrassait et piquait une épingle dans la manche gauche des époux. Puis on faisait un repas qui durait toute l'après-midi. La coutume s'est, par la suite, transportée au Carnaval et, de nos jours, elle est tombée en désuétude. Ce mariage simulé n'est-il pas en tout point conforme au mariage des « Fiancés de l'Achoura », encore pratiqué dans le Haut et l'Anti-Atlas à l'Achoura, c'est-à-dire au Carnaval? Par un processus connu, avant de disparaître, le rite est allé grossir le programme des fêtes carnavalesques. Le « lit de Lalla Mançoura » d'Ouargla figure aussi dans le cortège des fêtes achouriennes, après avoir figuré dans les noces printanières.

Certes, les cérémonies, dont nous venons d'étudier les débris, revêtaient jadis le caractère de grandes solennités. Les Africains y participaient avec ferveur, parce qu'ils les croyaient propres à assurer la fécondité de la terre et la fécondité humaine par l'emploi de rites réalistes du genre de ceux qui donnèrent naissance aux grands Mystères de l'antiquité. Qui n'a pas songé, au récit du mariage de la Taslit de Douzrou — la Terre Vierge — avec le Fiancé du Bien, comme à à celui du mariage de la *Mata* de Tanger — la *Terra Mater* — avec son ravisseur, aux mariages sacrés des dieux avec des êtres humains, dont la mythologie classique en offre tant d'exemples? On sait que les rites d'union sexuelle pratiqués en manière d'acte magique, subsistaient comme simulacre aux Anthestéries d'Athènes et dans les mystères d'Éleusis (1). « Durant les grands mystères d'Eleusis célébrés en septembre, l'union du dieu céleste Zeus avec la déesse aux beaux épis, Déméter, paraît avoir été présentée sous forme théâtrale par l'union du hiérophante et de la prêtresse de Déméter, qui jouaient le rôle du dieu et de la déesse. Les deux acteurs sacrés descendent ensemble dans une retraite obscure. Après une attente anxieuse, le hiérophante reparaît sous la lumière des torches, présente en silence à la foule des adorateurs un épi moissonné, fruit du mariage divin, puis s'écrie d'une voix éclatante que la reine a enfanté. De fait, la Mère du blé avait donné naissance au blé. Cette révélation de l'épi moissonné semble avoir été le couronnement des mystères. Ainsi, à travers l'enchantement dont une poésie et une philosophie plus tardive les enveloppent, on voit encore dans ces rites — ainsi qu'un paysage lointain à travers une brume ensoleillée — se révéler à l'état indistinct une simple fête agreste, dont le but était que la large plaine éleusienne se couvrît d'une abondante moisson, et ce, grâce à l'hyménée de la déesse du blé avec

(1) Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*.

le dieu céleste qui fertilise par ses ondées génératrices la terre qui était dénudée (1). »

Peut-on dire que le mystère berbère présente avec l'usage grec un parallélisme parfait, sans qu'il soit nécessaire de croire à un emprunt? La Taslit — Terre-Vierge — personnification de l'esprit de la végétation, fait surgir les épis du sol et mûrir les fruits automnaux ; elle préside aussi à la fécondité humaine. L'Asli, dieu céleste, est sans doute *Anzar*, la Pluie, dont les bienfaisantes ondées fertilisent la terre. L'union de l'Asli-Ciel et de la Taslit-Terre (2) fait croître les moissons et multiplie les mariages humains, car aux vieux rites naturistes berbères sont intimement associés des rites de génération humaine et des rites agraires destinés à activer la croissance des végétaux. Il y a là, en vérité, les éléments d'un mythe, et nul doute que tout autre peuple que le berbère eût su en dégager de belles et majestueuses figures à l'instar d'Isis, de Déméter ou d'Osiris, de Zeus, pour ne parler que des plus célèbres.

Si nous revenons aux rites du feu, que nous avons momentanément délaissés, nous pouvons affirmer qu'il n'est aucune pratique africaine qui n'ait sa pareille en Europe, à l'occasion des fêtes du solstice d'été (3). Feux berbères et feux de la Saint-Jean procèdent en effet de la même idée. En pays chleuh, cependant, l'usage de dresser le bûcher solsticial est tombé en désuétude. On allume bien encore çà et là quelques feux fumigènes, qu'on alimente de plantes vertes et aromatiques. Mais ces pratiques n'ont rien du caractère solennel des grandes fêtes qui se déroulent avec pompe autour des bûchers d'Ennaïr ou de l'Achoura. Il en est différemment dans les contrées septentrionales du Maroc, où l'usage s'est perpétué d'allumer des feux dans la nuit du solstice d'été, comme en Espagne, en Provence, en Corse, en Italie. Westermarck avait déjà signalé le fait (4). Toutefois, nous ne pouvons suivre l'éminent sociologue dans son interprétation par trop restrictive de ces usages, qu'il considère comme des rites de purification ou d'expulsion du mal et de transmission de baraka. Ils sont surtout cela, et la formule suivante, prononcée en sautant par-dessus les flammes : « Sors, ô mal! Entre, ô bien! » (5) est, à cet égard, des plus concluantes. Mais, il faut reconnaître que c'est là l'explication actuelle de ces usages, et que les indigènes n'interprètent pas différemment leurs pratiques. On admettra difficilement que les feux de joie aient toujours

(1) Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, p. 191-192 et références données.

(2) Cf. Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 215.

(3) Cf. Frazer, *Le Rameau d'Or*, t. III, p. 461-535 (à l'exception de l'usage des roues enflammées et du jet de disques).

(4) *Midsummer Customs*.

(5) *Ffe a-lbas ! ikem a-l ir !*

en ce sens et uniquement ce sens. On ne saurait nier que nombre de feux étaient destinés à la crémation de vieux dieux représentant l'esprit des arbres ou de la végétation, sous les traits d'une *Taslit* ou d'un *Asli*, et que nombre de pratiques agraires se trouvent encore intimement associées aux rites du feu. Nous nous sommes suffisamment expliqué à ce sujet, et croyons même avoir établi que des représentants humains des dieux, en des temps barbares, périssaient réellement dans les flammes.

Mais les feux de joie ont revêtu un autre caractère. Sur cette rive de la Méditerranée comme sur l'autre, ils furent aussi, en des temps lointains, des rites de magie destinés à soutenir le soleil à une période critique de sa course. Maints faits tendent à montrer que les théories de Mannhardt, de Frazer, généralement admises aujourd'hui, s'appliquent aux usages berbères. Certains bûchers sont énormes et se dressent sur des hauteurs. Certains autres sont entourés d'un alignement circulaire de bûchers secondaires, qui sont les « filles » du bûcher principal, considéré comme leur mère. A des hommes à baraka incombe le soin de faire jaillir, par un procédé rituel, la flamme sacrée qu'ils communiquent au combustible, un peu avant l'aurore, au chant du coq, comme s'ils croyaient redonner de la force au soleil et l'aider à se lever.

On a fait remarquer avec raison que les feux africains étaient actuellement destinés à provoquer une épaisse et abondante fumée et que, en conséquence, ils ne pouvaient agir magiquement en tant que rite solaire. L'argument n'est pas décisif, parce que la fumée, en Berbérie, comme jadis dans l'antiquité, permet de tirer des présages sur les récoltes, et il est possible que le caractère divinatoire de la pratique ait survécu au détriment d'un caractère plus important. Enfin, et l'argument a plus de valeur, on a pu dire que les feux de joie n'ont jamais revêtu dans les contrées privilégiées de l'Afrique du Nord le même caractère que dans les pays froids de l'Europe, au ciel toujours si tristement brumeux. L'ardeur des étés même aurait poussé les indigènes à l'emploi de pratiques propres à l'atténuer. Certains auteurs anciens rapportent que dans le Sahara, les Atarantes maudissaient le soleil, dont la chaleur excessive les accablait (1). Mais, pour peu que l'on ait vécu dans les oasis sahariennes, l'on sait que les Ksouriens, loin de maudire le soleil, appellent de leurs vœux un été long et chaud, car la maturité des dattes est à ce prix. Notre conclusion est que les feux berbères offrent avec les usages méditerranéens un parallélisme absolu et que les explications communément adoptées pour interpréter ceux-ci valent pour ceux-là. E. LAOUST.

(1) S. Gsell, *Hérodote*, p. 185 et références note [illegible]

POTERIES BERBÈRES À DÉCOR DE PERSONNAGES

On connaît les poteries berbères de la grande Kabylie, façonnées par les femmes, à la main, sans tour, cuites sur une aire, sans four, non émaillées, souvent décorées d'ornements peints, noirs et rouges.

Des points, des lignes droites et brisées, des triangles, des croix, des carrés, des losanges, des hachures, des damiers, des groupements variés de tous ces motifs élémentaires forment à peu près tout le répertoire ornemental des ouvrières. D'où le caractère linéaire, frappant, de ce répertoire.

sible de trouver le nom d'un végétal, d'un animal, d'un personnage

Dans les motifs, qu'un terme spécial distingue nettement, impos-
quelconque, *a fortiori* de découvrir l'image d'un être appartenant à la nature vivante. Le décor céramique de la grande Kabylie est purement imaginatif, géométrique, rectilinéaire.

Les poteries rurales de la petite Kabylie ne sont pas autrement conçues. Celles de l'Aurès et de l'Algérie occidentale non plus. C'est à peine si au Maroc on trouve quelques dérogations à ces caractères principaux; ces dérogations ne portent d'ailleurs que sur l'apparition de quelques lignes courbes, contamination probablement très récente et d'influence citadine.

Ainsi, la céramique rurale nord-africaine forme une famille très à part, à traits généraux bien prononcés, à variations extrêmement proches les unes des autres malgré les distances parfois considérables qui séparent les centres de production. Ceci dit pour bien situer, en face de la céramique émaillée citadine, qui appartient à une civilisation différente et plus évoluée, cette céramique primitive qu'on s'accorde généralement à qualifier de berbère.

Pour être extrêmement rares, les représentations animées ne sont pas toujours bannies. Dans quelques poteries de la région de Miliana (Zaccar), on peut observer, quelquefois, des personnages isolés : des hommes aux bras et aux jambes écartés, naïvement dessinés, aux gestes mal définis. Ces motifs doivent-ils être attribués à une fantaisie accidentelle ou à une volonté mue par une intention formelle? Je ne le sais. Je me proposais d'étudier ce problème lorsque les circonstances m'amenèrent à faire les constatations suivantes

C'était en 1914. Une tournée d'inspection me fit relever la présence, à l'école-ouvroir d'Orléansville, d'une demi-douzaine de vases et de plats dont le décor, pourvu de lignes courbes — ce qui était une nouveauté (1) — l'était aussi d'images de végétaux, d'animaux et de personnages humains.

On m'apprit que ces pièces étaient l'œuvre d'une jeune paysanne indigène Fatma Bent Bou Soura, des Ouled Fares, fraction de tribu vivant à proximité du petit centre de colonisation de Warnier. On me donna sur l'ouvrière des détails tels que je me rendis à la première occasion aux Ouled Fares.

La ferme de Bou Soura est assise, isolément, sur le flanc d'une colline regardant la plaine que traverse comme un trait à une distance de quelques kilomètres, la route d'Orléansville à Tenès. C'est une enceinte rectangulaire de boue séchée enserrant une vaste cour bordée d'une sorte de préau au midi, d'habitation au couchant, d'écuries au nord. Contrairement à mon attente, la cour n'est pas encombrée d'objets hétéroclites et épars; elle est balayée avec soin; les abords eux-mêmes de la ferme sont propres.

Le fellah, que je mets au courant du but de ma visite, s'empresse de me donner satisfaction. Il fait dire à sa fille de se préparer. Tout en devisant avec Bou Soura et ses fils, j'examine le local où j'ai été introduit. C'est une pièce proprette de dimensions moyennes. Deux petits buffets bas en forment le mobilier principal. Une large aire surélevée, bien lissée de pâte d'argile, recouverte d'un tapis, sert de divan et peut être facilement transformée en lit de repos. Une cheminée est aménagée dans un angle; sur le haut s'y disposent quelques vases façonnés par Fatma. La fenêtre, munie de rideaux à bandes colorées, est garnie d'un récipient d'où émerge un bouquet de fleurs des champs. Un compotier, des bols et quelques grandes assiettes se rangent sur des étagères rustiques accrochées au mur. L'une des parois de la pièce, restée nue, est décorée de grands dessins bleus tracés par Fatma. Le sol enfin est jonché de tapis où s'égaillent des coussins bien remplis de laine. Cet intérieur rural est aussi sympathique et confortable que possible. C'est un intérieur de luxe chez les fellahs.

Fatma ne se fait point trop attendre. Elle a cru devoir se mettre en toilette. Son souci naïf de recherche est charmant. Agréablement surprise de voir qu'un roumi s'est intéressé à ses travaux, elle répond avec aisance. Agée d'environ vingt ans, elle est une des quatre filles de Bou Soura et se dit d'origine arabe. Elle a dû participer de bonne

(1) Cf. *Notes d'ethnographie algérienne*, par Van Gennep.

heure aux travaux domestiques, pour remplacer sa mère défunte depuis longtemps. Elle s'entend à la préparation des aliments, excelle dans le tissage des burnous, est habile dans la confection des poteries. Grâce à quelques leçons prises auprès de parentes moins âgées qu'elle et venues d'Orléansville où elles fréquentent l'ouvroir, elle sait manier l'aiguille et peut confectionner la plupart de ses vêtements. Elle comprend aussi la fabrication du tissage orné et des tapis à haute laine. Elle n'est allée qu'une fois chez les roumis, à Orléansville, et voici dans quelles circonstances.

Fatma avait entendu vanter, par de jeunes parentes, des merveilles exécutées à l'ouvroir d'Orléansville : objets de trousseau, dentelles, broderie, tapisserie. Elle en rêva et désira ardemment visiter l'endroit où s'enseignaient de si belles techniques. Cédant à ses prières, longtemps réitérées, son père l'emmena à la ville un jour de marché et la laissa à l'ouvroir pendant qu'il vaquait à ses affaires. Ce fut pour Fatma une journée mémorable.

Ignorant tout d'un milieu européen, elle ouvrit de grands yeux étonnés. Elle contempla les maquettes de tapis, si bien colorées, dans lesquelles des apprenties lisaient comme dans un livre; elle suivit avec attention la manœuvre des métiers à tisser; elle s'arrêta longuement devant les tableaux illustrés accrochés aux murs de la classe. Dans les appartements de la directrice, l'immense glace polie d'une armoire en reproduisant son image tout entière, la stupéfia : quelqu'un pouvait donc lui ressembler, l'imiter dans tous ses gestes? On lui ouvrit quelques meubles. A quoi pouvait bien servir leur contenu? Et ce furent mille questions dont les réponses ouvraient des aperçus insoupçonnés dans la tête naïve, mais intelligente, de la jeune paysanne.

Quelles pensées agitèrent Fatma après ce contact avec les roumis? Il serait difficile de le dire. Toujours est-il que c'est depuis cette époque que l'intérieur de la ferme est devenu aussi propret, qu'il a commencé à s'enrichir d'un léger luxe de tapis et de coussins, que Fatma a apporté plus de coquetterie dans sa toilette, qu'elle a dessiné des personnages sur ses poteries. Cette transformation a frappé tout le monde : Fatma est la maîtresse consacrée du logis. On tient à la conserver au douar. C'est dans ce but que Bou Soura a repoussé longtemps des demandes pressantes et tentantes, puis a consenti à marier sa fille à un jeune homme au moment où ce dernier allait être appelé sous les drapeaux : il a ainsi l'assurance de la garder et de la mettre en même temps à l'abri de toutes démarches importunes.



Maintenant que j'ai présenté l'artiste, il convient d'en analyser les œuvres.

Vase I. — Sorte de bol sans pied, à fond conique et aux bords droits. Le fond intérieur est orné d'une *ḫâtma* rouge, sertie de traits noirs, telle qu'on en dessine, en certaines circonstances, sur les planchettes qui servent à l'étude du coran. C'est une croix. Chacune des branches de cette croix se termine par une *šašîya* ou coiffe dessinée en noir. Les bords intérieurs sont garnis de *ṭriq*, sentiers, rendus par des filets doubles formant des zigzags. La partie cylindrique extérieure est divisée en quatre quartiers égaux garnis alternativement d'ornements géométriques et d'une rangée de cinq femmes européennes (taille pincée, jupe en éventail, bras détachés, évantail dans une main) alignées sur un pont (je transcris textuellement la description de Fatma).

Vase II. — Forme semblable à la précédente. Fond orné d'une *ḫâṭma* rouge avec branches coiffées de *šašîya* puis, pour deux d'entre elles de *šajra*, autrement dit d'arbres. Des lignes de chevronnages relient deux à deux les extrémités de la *ḫaṭma* et, au centre des triangles ainsi formés, est dessinée une petite étoile en forme de croix, *nejma*. Dans chacun des quatre quartiers situés autour de ce motif central figure une voiture, *kališ*, renfermant deux ou trois européennes assises, conduites par un cocher, *sawwâg*, armé d'un fouet, *šoṭṭob*. Le véhicule est traîné par un ou deux chevaux. Un chien de chasse, *ṭârûṣ*, suit l'une des voitures.

La partie cylindrique extérieure est divisée en trois fractions subdivisées elles-mêmes en plusieurs compartiments renfermant, en allant de gauche à droite : un cycliste monté sur une machine, *bsekla*t (pl. *bsäkel*); une *ḫâṭma* composée d'un cadre renfermant trois mains; d'un second cycliste; d'une nouvelle *ḫâṭma* emprisonnant deux tourterelles, *ḥmamat*, au-dessus desquelles figurent deux *chaînes* (?); enfin, deux européennes debout, sous une ombrelle.

Vase III. — Centre orné d'une *ḫâṭma* rouge d'un nouveau genre. Au milieu, dans un *ṭriq* chemin, trois pigeons buvant à la source. Vers les extrémités de la *ḫaṭma*, entre les branches, des mains ouvertes. A l'un des bouts, arbre isolé; à l'autre, broussaille avec deux perdrix. Sur l'un des côtés, un chasseur avec son fusil en bandoulière; un indigène et un chien de chasse le précédent. Du côté opposé,

deux chasseurs dont l'un tire sur des perdrix posées sur un buisson.

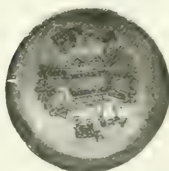
Le cylindre extérieur est divisé en quatre quartiers dont l'un est orné d'une frise de chasseurs à cheval, *sersùr*. Il y en a eu en garnison à Orléansville et Fatma les a vus souvent évoluer au loin dans la plaine).





I II III

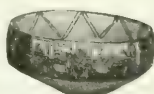












VI IV V

Poteries berbères à décor de personnages.

Vase IV. — Dans le fond, grande *kiẓna* rouge plus compliquée que la précédente avec ses trois appendices terminaux de chaque côté. De part et d'autre, voiture traînée par un cheval, conduite par un cocher; directions contraires.

Cylindre extérieur partagé en quatre quartiers égaux remplis d'ornements géométriques ou de scènes animées. L'une de ces dernières consiste dans l'image d'une femme européenne, debout sur la porte de sa maison, abritée par une ombrelle. Des poulets, *ṭaïr*, sont enfermés dans des cloisons inférieures; l'étoile et le croissant, *nejma û šhâr*, brillent dans les cloisons supérieures.

Vase V. — Fond orné d'une *ḫâṭma* rouge composée de deux groupes de chacun trois doigts, *sbû'*. Au milieu, trois perdrix, *ḥjel*, se suivent. Entre les doigts, d'un côté, une perdrix et des chevronnages; de l'autre, perdrix volant. Vers l'extrémité des doigts, d'une part, un chasseur européen et sa femme, suivis d'un chien; d'autre part, des gardes particuliers, *'assâs*, armés de bâtons. En dehors, allant dans la même direction, deux voitures chargées de voyageurs.

Sur le cylindre extérieur, partagé en quatre quartiers égaux, cavaliers cheminant sur une route bordée d'arbres et de poteaux télégraphiques. Les personnages sont l'administrateur et un cavalier de commune mixte.

Ce sujet fut traité pour la première fois en 1909, à la suite du petit événement suivant : En exécution d'un ordre de l'autorité supérieure, tous les habitants sans exception furent mis dans l'obligation de se faire vacciner. Ils étaient invités à se rendre au centre européen le plus proche, Warnier, où devait passer le médecin de colonisation. Par respect des traditions musulmanes, les familles qui en exprimeraient le désir auraient pourtant la faculté de se faire vacciner chez elles, à la condition de payer le déplacement du docteur. Bou Soura et les siens appelèrent le docteur, qui vint en chassant, accompagné de sa femme, d'un administrateur-adjoint et d'un cavalier de commune mixte. Le docteur et son escorte furent reçus comme il convenait à leur rang. Fatma, alors âgée d'une quinzaine d'années et non mariée, eut le temps d'examiner tout à son aise ces hôtes d'un jour et en particulier la femme du médecin, dont elle remarqua la silhouette élancée, la taille fine, la jupe élargie vers le bas, sans oublier l'éventail et le réticule, objets si nouveaux pour elle. Souvenirs auxquels elle ne cesse plus de faire appel.

Plat VI ([illegible]*)*. — Vers le centre, minaret, *ṣoma'*, auquel on accède par quatre chemins. Au pied du monument, place et chemin. Un lapin, [illegible] (pl. [illegible]) erre le long d'une des voies. A gauche du minaret, un plateau à thé, *sni*, en forme de croissant, avec ses tasses [illegible]. Dans la zone voisine trois femmes européennes, un coq, des arbres, un garde, de la brousse, des lapins paissant, un garde encore et, sous des arbres, un chien que précède un chasseur tirant

sur une perdrix. Sur le marli, six *ḫâṭma* rouges plus ou moins espacées, en forme de caractères épigraphiques anguleux, quelque chose comme un ص. — Fatma ne sait pas lire, l'écriture a pour elle un certain mystère — entre lesquels se trouvent rangés, sur des étagères, des flacons, *zaaj* (sing. *zdaja*) et des tasses, des mains, des chevrons, *bû'arrûj* les anneaux d'une chaîne, ou des lapins mangeant des herbages, ou bien encore deux cavaliers, dont l'une des montures est fourbue, *meyyet*.



VII



VIII



IX

Poteries berbères à décor de personnages

Plat VII. — Au fond, deux croissants rouges, *šhor* (*pl. šhar*) avec des étoiles, *njûm*, à quatre ou à huit pointes; deux coqs. Dans la zone intermédiaire, quatre mains, *ḫamsa*, dont deux à cinq doigts, deux autres à trois doigts; sur l'une d'elles, des poulets, *ṭair*. Dans les quartiers: voiture attelée, conduisant des voyageurs; de part et d'autre d'un arbre, des femmes sous une ombrelle *ḍellila*, les unes debout, les autres assises sur des chaises; sur la route, à cheval, l'administrateur, *ḥâkem*; un chasseur tirant des perdrix posées sur un arbre. Sur la zone externe : quatre croissants rouges affrontés alternant avec quatre *ḫâṭma*, ayant ici figure de mains à trois doigts. Entre ces motifs,

menus ornements : étagère, *merfa'*, supportant des bols et des tasses, *ṭisân*, des chevrons, zigzags, dents de veau, petits cercles.

A l'extérieur et dans le haut, double rangée de zigzags et, plus bas, une marque, *ṭâba'*, figurée par un plateau supportant des tasses couronnées de mains.

Cette marque ne se reproduit pas sur toutes les pièces, chaque objet a la sienne propre.

Plat VIII. — Un chemin circulaire rouge, parfois bordé d'arbres et de poteaux télégraphiques, fait le tour d'une grande tache centrale, également rouge, et sert de point de départ à quatre chemins rayonnants sur lesquels se greffent d'autres chemins plus courts. Dans deux quartiers opposés, ornementation géométrique touffue dont l'une représente une rose, *werda;* dans un troisième, deux chevaux attelés à la diligence d'Orléansville à Ténès; dans le quatrième, deux hommes debout, se faisant face, se visant réciproquement avec des armes à feu. C'est, déclare Fatma, la représentation du duel Robert-Houbé qui eut lieu en avril 1910 et à l'issue duquel l'un des adversaires fut tué. Sur le bord, chemin avec ou sans ramifications, accompagné des petits ornements géométriques habituels.

Vase IX. — Sur la panse, deux gendarmes, *jâdârmîya*, précédés d'un guide indigène, suivis d'un chien, sont à la recherche d'un voleur. Sur le col, théorie de femmes européennes portant des réticules ou des ombrelles.

Parmi d'autres objets non représentés ici, on voit une vache allaitant son veau, et un motif rappelant vaguement un œil. Interrogée, Fatma répond que la vache a été copiée sur des gâteaux secs d'origine européenne et que l'œil n'est que la reproduction d'un D, marque d'une huile « type D » du Palace automobile d'Oran, figurant sur un ustensile en fer blanc acheté au bric-à-brac d'Orléansville par Bou Soura pour recevoir de l'huile comestible. A l'intérieur du D, Fatma a dessiné un grand point, ce qui lui donne au premier abord l'aspect d'un œil.

Les autres poteries confectionnées par Fatma se répètent à peu près, au point de vue ornemental. La décoration exclusivement géométrique, celle qu'elle apprit à réaliser dès les débuts, n'est plus qu'accidentelle.

⁂

La description qui vient d'être faite gagnera sans doute à être complétée par quelques observations sur le dessin, le coloris, les formes, la technique.

Les motifs décoratifs sont de deux sortes : architectoniques, de détail. Les premiers se tracent en premier lieu, grassement, sur les points principaux des pièces à orner : centre, bord, etc. Ils forment comme l'ossature du décor et consistent en une croix, en ornements symétriques fourchus représentant très probablement des mains aux doigts tendus et écartés, en lignes grasses plus ou moins régulièrement barrées — peut-être encore des mains à l'origine (1) — en croissants et étoiles, en croissants opposés, en cercles barrés, en caractères rappelant l'écriture. Les motifs de détail sont plus menus; imaginés ou inspirés par la nature, ils remplissent les divisions formées par les précédentes ou en dessinent eux-mêmes de nouvelles. A côté de zigzags simples ou redoublés, de triangles, de petits cercles, de damiers, de hachures, de combinaisons losangées, de cercles, on rencontre, en plus des personnages et des animaux (chasseurs, femmes européennes, perdrix, coqs, lapins, etc.) des théories de mains aux cinq doigts écartés, des arbres, des touffes d'herbe, une rose, des bottes, la lune, les étoiles, des coupes, vases, fioles, des chemins, des ponts, un minaret, etc. L'attitude des personnages est elle-même digne de remarque. Les femmes sont ou debout, ou assises. Debout, elles se présentent de face, la tête droite, la taille pincée, la jupe élargie vers le bas, en correspondance avec la mode d'alors. Les bras, toujours détachés du corps, s'écartent symétriquement. Pendant que l'une des mains se lève au niveau des épaules, l'autre repose sur la hanche ou porte un panier, une ombrelle, un éventail. Quelquefois, les femmes sont assises sur des tabourets ou des banquettes; elles se présentent alors tantôt de face, tantôt de profil. Aucune femme indigène n'est représentée. Les hommes à pied sont des chasseurs armés ou tirant, des duellistes, des gardiens indigènes. Les cyclistes sont montés sur des machines dont on n'aperçoit pas les rayons des roues; par contre, les rais des roues de diligences sont grassement dessinés. Les cochers, placés sur leur siège, font claquer leur fouet. Les cavaliers représentent l'administrateur, des gendarmes, des cavaliers de commune mixte, des chasseurs à cheval. Le chien accompagne le chasseur; il n'est pas loin de son maître. Le lapin, la perdrix, le pigeon sont tout le gibier, qui évolue paisiblement dans la brousse; seuls quelques rares oiseaux paraissent effrayés et s'envolent. Dirigé par le cavalier ou le cocher, le cheval marche de profil, tantôt vers la droite, tantôt vers la gauche, sellé ou attelé, seul ou en nombre, aux véhicules, il représente toujours le cheval arabe aux formes menues, à la crinière et à la queue longues. En

(1) Cf. *Les arts et industries indigènes du Nord de l'Afrique : I. Arts ruraux*, p. P. Ricard (Fès, 1918).

somme, l'ouvrière fixe sur ses ouvrages une partie, celle qui la frappe le plus peut-être, de la vie qui l'entoure.

Fatma ne sait pas ce que c'est que la perspective. Elle parvient pourtant à représenter des plans différents par la division en zones concentriques des surfaces à orner. Le décor extérieur du vase IV indique une autre formule : au *bord* d'un chemin figuré en plan se dresse une femme debout sur le pas de sa porte. Même formule dans le vase V où des cavaliers cheminent le long d'une route bordée d'arbres et de poteaux télégraphiques. Routes et ponts sont vus en plan, tandis que voitures, personnages se rejettent de chaque côté en élévation. Ce mode d'expression pourrait peut-être expliquer des arrangements décoratifs berbères restés incompris jusqu'ici.

Le dessin des détails est menu, filiforme. Il est réalisé au moyen d'un pinceau composé ici, comme dans certaines régions de la grande Kabylie, d'un petit faisceau de poils de chèvre, *šʿar*, emprisonnée dans une boule de terre glaise de la grosseur et de la forme d'une olive. Je n'insiste pas sur cette question du pinceau, qui a fait déjà l'objet de très intéressantes remarques (*Notes d'ethnographie algérienne* de Van Gennep), mais je tiens à faire observer que, même avec un pinceau de ce genre, Fatma trace des courbes et des cercles.

La couleur des poteries fabriquées par Fatma Bent Bou Soura ne diffère pas sensiblement de celle des poteries berbères non vernies. Après que les vases façonnés ont subi un commencement de séchage et ont par suite pris quelque consistance, ils sont enduits, intérieurement et extérieurement, d'argile d'un blanc crémeux, *ṭâli*, plus pure que l'argile ordinaire, *ṭîn*, et broyée dans un peu d'eau. Cet enduit est ensuite poli avec une matière dure et lisse quelconque : coquillage, galet, éclat de verre ou de porcelaine. Après séchage, les pièces sont prêtes à recevoir le décor. Les masses architectoniques sont appliquées les premières; elles sont formées d'une couche d'ocre rouge, *megra*, acheté chez les épiciers indigènes de la ville, et délayé dans un peu d'eau. Le décor noir ne se met qu'en second lieu; il se fait avec une peinture obtenue en frottant une pierre noire, *ḥajra kaḥla*, provenant de l'Ouarsenis, sur la surface plane et humectée d'une pierre.

La répartition des deux couleurs se fait comme suit : les motifs gras, larges de 8 à 15 mm. sont rouges; des filets noirs, de 1 mm. à 1 mm. 5 d'épaisseur, les sertissent ; d'autres filets noirs, parallèles aux précédents, se développent à peu de distance. Le rouge apparaît encore en cercles à l'intérieur et sur le bord des vases; il arrête ainsi les zones de décoration. Quand il entre dans le détail des motifs ornementaux, ce n'est que sous la forme de petits traits et à titre épiso-

dique : rais d'une roue, harnais d'un cheval, chéchia, bottes, crête de coq, etc. Le reste des dessins apparaît en noir. En résumé, coloration rouge et noire, se détachant sur un fond blanchâtre. L'ensemble ne laisse pas que d'être très sévère.

Fatma exécute, *tmelles* (v. *melles*), ses poteries sur une table basse, en s'aidant d'une planchette, *maṣṭa*. Les mouvements coordonnés de la main gauche et de cette planchette tenue de la main droite suffisent à faire prendre aux objets les formes désirées. Le nombre de ces formes est assez restreint. Je n'ai relevé dans mon enquête que les objets suivants :

ḥallāb, de 15 à 25 cm. de diamètre, sorte de terrine pour le lait (fig. 1 à 5) ;

ṭobṣi, assiette creuse en forme de calotte sphérique, qui paraît dériver de l'assiette creuse européenne; *ṭobṣi* désigne aussi une assiette avec marli ;

meṭred genre de compotier (fig. 6) de 20 à 25 cm. de diamètre ;

ṣâlâdi, notre saladier, à pied plus court que celui du *meṭred* et dont Fatma festonne même les bords, imitant en cela les produits similaires européens;

qolla (pl. *qlel*), pot à eau à deux anses, *iddin*, ou à une anse seulement d'un côté avec tube évicteur de l'autre.



En dehors de leur attrait ethnographique, les observations consignées ici ont un intérêt sociologique qui suggère les réflexions suivantes :

1° Une jeune femme indigène, héritière de techniques ancestrales, a pu sortir pour ainsi dire d'elle-même de la tradition séculaire. Elle a appliqué ses quelques connaissances à l'expression d'idées nouvelles. La société étrangère voisine exerce sur elle une telle séduction qu'elle se plaît à en interpréter quelques gestes et à les répéter à l'infini sur les objets qui l'entourent. Pour cela, il a suffi de quelques contacts. Aussi exceptionnel qu'il paraisse, ce fait est un argument contre l'opinion, très accréditée, de l'impeccable traditionnalisme et de l'immuabilité de la mentalité indigène.

2° L'école-ouvroir des filles indigènes d'Orléansville n'est pas seulement connue dans le milieu auquel elle est destinée. Le bruit de ce qui s'y fait se répand au dehors et pénètre jusque dans l'intérieur des gourbis isolés, perchés au sommet des montagnes. Avec l'illustration du passage du docteur en tournée de vaccination, de l'administrateur

et des gendarmes à la recherche d'un voleur, nous voyons que les indigènes les moins lettrés sont attentifs à ce que fait l'administration. On peut dire aussi que la société indigène, même féminine, n'assiste pas indifférente au spectacle de la vie européenne. La représentation si claire du duel Robert-Houbé fait supposer qu'on dût parler longuement et avec force détails, en tribu, d'un événement qui paraissait n'intéresser que les roumis.

3° Un paysan indigène, un campagnard habitant une ferme isolée, un illettré dans sa langue et dans la nôtre, n'ayant avec les européens, les colons, que des rapports éloignés, se réduisant à quelques transactions commerciales, a pu consentir, sur les instances de Fatma, à se présenter à l'école-ouvroir de la ville, à y amener sa fille, qui, depuis, a su tirer parti de ce contact et ne cesse pas d'entretenir les meilleures relations avec la directrice française.

⁂

J'ai dit plus haut qu'une décoration peinte garnit l'un des murs de l'appartement de Bou Soura. Placée sur le mur le mieux éclairé de la pièce, cette décoration (X) se détache en bleu Guimet sur le fond



X

Décoration murale dans une habitation indigène.

de chaux blanche et s'enferme dans une figure semi-elliptique d'environ 2 mètres de large et 1 m. 20 de haut, distante du sol de 1 m. 60 à 1 m. 80.

Les ornements se répartissent dans trois étages de hauteur sensiblement égale. Deux roues latérales supportent cette masse. L'ensemble apparaît comme un char imaginaire.

Étage inférieur assis sur une ligne de points. Au centre, main à cinq doigts allongés ; de chaque côté : croissant et étoile. Dans les deux dernières cloisons de droite, des cercles au centre marqué par un point ou par un V. Dans les deux cloisons de gauche, une femme européenne, puis des cercles concentriques.

Étage intermédiaire, reposant sur une ligne de zigzags et de points : quatre femmes européennes aux gestes divers, toutes vues debout et de face; une circonférence s'insère entre chacune d'elles. En tout : cinq femmes. Fatma déclare qu'elles représentent le personnel à l'école-ouvroir d'Orléansville, qui a été si accueillant pour elle.

Étage supérieur séparé du précédent par un simple trait. Vers le sommet, l'axe est marqué par une ligne verticale de laquelle partent, à droite et à gauche, cinq courts rameaux (ce motif relie également les angles inférieurs de la décoration aux roues qui la supportent). Un angle enferme ce motif dans une figure quadrangulaire où s'ajoutent des demi-circonférences. En dehors, à peu près symétriquement disposés, se trouvent des cercles concentriques, un trait, un point.

Ces éléments décoratifs, appliqués pourtant sur une surface de très grande étendue, ne diffèrent pas de ceux des poteries. Seul, l'échelle en est considérablement agrandie.

Que signifie la main placée au centre de ce décor? Pourquoi cinq femmes? Pourquoi ces tiges à chacune cinq rameaux latéraux? Pourquoi l'étoile et le croissant? Pourquoi cinq disques si évidents dans l'étage moyen? Pourquoi ces groupes de deux cercles concentriques rappelant l'œil? Fatma paraît ne pas vouloir comprendre, mes questions pourtant la troublent. Elle ne veut pas reconnaître qu'elle croit au mauvais œil, que la main, l'idée de cinq, l'œil lui-même peuvent annihiler. Elle déclare que, pour son compte, elle ne voit aucun symbole dans ces signes, n'y attribue aucun rôle; elle les répète simplement par tradition. Visiblement, elle essaie de dégager son esprit de ces superstitions. Elle croit seulement au pouvoir des amulettes, renfermant des passages du Livre sacré et écrites par des *tolba*. Tous les membres de sa famille partagent cet avis. Les Bou Soura se distinguent de la masse des paysans indigènes par des aspirations nouvelles. On pourrait souhaiter que le type en fût assez répandu en Berbérie.

P. Ricard.

ACTES DU DEUXIÈME CONGRÈS

DE

L'INSTITUT DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES

26-27 MAI 1921

SEANCE D'INAUGURATION
TENUE DANS L'AMPHITHÉATRE DE L'INSTITUT
LE 26 MAI 1921 A 15 HEURES

Discours de M. G. Hardy, Directeur général de l'Instruction publique, des Beaux-Arts et des Antiquités au Maroc.

Monsieur le Maréchal, Excellences,
Mesdames, Messieurs.

Il y a un an à peine, nous fêtions la naissance de l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, nous dressions le bilan scientifique du Maroc, nous annoncions tout un programme de recherches. Qu'avons-nous fait depuis un an ?

Avant tout, nous avons vécu, et c'est déjà quelque chose, en un temps où la vie est dure pour les institutions ou les individus qui se proposent des buts un peu élevés. Mais nous avons fait mieux que de vivre : nous nous sommes très normalement développés, nous sommes décidément sortis de l'enfance.

Le secrétaire du Congrès se chargera tout à l'heure d'exposer dans le detail nos travaux et nos projets, et l'on conviendra sans doute que, si le temps ne nous a pas encore permis d'accomplir de grandes tâches scientifiques, nous avons du moins complété notre outillage, tenté de résoudre un nombre relativement important de petits problèmes, mis en chantier quelques larges besognes.

Ce n'est pas là, cependant, que se trouve le plus clair résultat de cette première année : Au cours de ces quelques mois d'installation, nous avons pris conscience de nous mêmes, de nos vraies forces, et non point tant pour grossir notre importance que pour reduire nos ambitions. Sans doute sommes-nous décidés, plus que jamais, à poursuivre, dans tous les domaines, l'exploration scientifique du Maroc, mais nous perçons d'un œil plus exercé les touffes de difficultés qui nous séparent de la découverte ; nous savons qu'il faudra de longues

années avant que la valeur de notre effort puisse être reconnue ; nous sentons aussi que notre organisation actuelle et nos ressources ne sont pas tout à fait à la mesure de notre tâche, et nous cherchons avec persévérance les moyens d'augmenter et d'améliorer notre rendement. A cet égard, il est bien clair que notre Institut des Hautes-Études Marocaines n'a pas revêtu sa forme définitive ; nous le considérons volontiers comme une machine à l'essai, une machine encore un peu simple et fruste, qu'il faudra parfaire, affiner, adapter exactement à sa fonction ; nous envisageons un renforcement des organes centraux, en même temps qu'une liaison plus étroite et continue avec les organes extérieurs et les machines de même nature ; mais rien de tout cela n'est encore au point, et c'est à dessein que je me sers de termes très vagues ; pour aujourd'hui, je me borne à signaler que nous n'avons pas vécu dans l'admiration de nous-mêmes et que, tout en marchant, nous nous sommes souciés de mieux organiser notre marche.

Nous sommes parvenus aussi, — et le présent Congrès va le prouver amplement, — à faire admettre notre institution dans le monde des savants, amateurs ou professionnels, occupés de questions marocaines. Tous nous ont témoigné leur sympathie de quelque façon, nous ont envoyé ou promis des communications, ont échangé avec nous des vues et des projets, et de grands noms, des noms solides, qui à l'ordinaire ne vont pas se commettre en des entreprises incertaines, luisent ou vont luire dans les colonnes de notre Bulletin ou les actes de notre Congrès. Enfin, — et cet autre résultat n'est pas pour surprendre ceux qui connaissent bien le Maroc, — les milieux indigènes se sont tout de suite intéressés à nos travaux et nous ont offert une collaboration qui promet d'être infiniment précieuse : S. E. Si Mohammed ben Abd el Ouahad a assisté aux séances de notre comité et suivi nos discussions avec une attention marquée ; nos enquêtes relatives aux manuscrits arabes et aux bibliothèques religieuses ou particulières ont rencontré le meilleur accueil. En ce pays où la science a conservé son antique prestige, tous les esprits cultivés ont compris à merveille que nos conceptions scientifiques pouvaient différer des leurs sans être pour cela condamnables et que la route était assez large pour qu'on puisse marcher de front, en s'entr'aidant.

Ainsi s'est formée, en un temps très court, la troupe un peu bigarrée, mais diverse dans ses aptitudes, souple, franche d'allures, et que l'an dernier à pareille époque nous appelions de nos vœux. Nulle part moins qu'ici on ne trouve de cloisons étanches : universitaires, médecins, officiers, magistrats, administrateurs, colons, ingénieurs, etc... tous les métiers, toutes les natures d'esprits sont représentés au sein de notre Institut ; même cette arme vaillante, qui n'a de légèreté que les apparences — l'aviation — participe au labeur commun entre deux randonnées aériennes et nous fait voir sous un angle nouveau les horizons familiers.

Dieu sait tout le profit que vaut à chacun de nous cette rencontre d'éléments variés : nous avons tous souffert, à certains moments de notre carrière et plus ou moins consciemment, d'être enfermés dans des cadres sociaux trop rigides, nous avons risqué de contracter des déformations professionnelles fort dangereuses pour la liberté de l'esprit et la sincérité de la recherche, et il a fallu à la plupart d'entre nous un changement complet d'existence, un plongeon dans les remous de la vie coloniale, pour découvrir que l'intelligence n'était pas le monopole de la corporation dont nous étions membres. Cette découverte-là, les séances et les publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines l'imposent et l'imposeront de plus en plus fortement à notre jugement, et ce sera pour nous tous et pour les travaux que nous poursuivons un bénéfice considérable.

Nous voici, du même coup, libérés d'une crainte que nous n'osions guère exprimer l'an dernier : celle de n'être qu'une cinquième roue au char de l'enseignement marocain, celle de voir nos meilleurs efforts scientifiques asservis à des soucis professoraux. C'est, à mon [illegible] les mœurs de notre organisation scientifique métropolitaine, qu'un homme ne

puisse guère se livrer à des recherches sérieuses et prolongées sans être obligé de confondre plus ou moins l'objet de ces recherches et l'objet d'un enseignement : la science et le métier se disputent les meilleurs esprits de notre temps, et c'est grand dommage, car l'une et l'autre sont loin d'être tenus aux mêmes règles de vie. La science a besoin d'une liberté absolue, d'une audace constante, d'un scepticisme méthodique, d'une longue patience, qui s'accordent mal avec les nécessités pratiques et les buts très délimités du professorat : Il y a, dit un des personnages de Renan dans *L'eau de Jouvence*, « des vérités sur lesquelles, quand on n'a pas pour profession de les enseigner, on a trois ou quatre opinions par jour. »

Sans doute convient-il de ne point pousser ce principe à l'extrême. La France peut, Dieu merci ! faire état d'acquisitions scientifiques qui comptent parmi les plus solides éléments de son trésor national et qui sont sorties de ses Universités. Mais qui ne sait ce que ces acquisitions représentent d'obscurs sacrifices, de labeur démesuré, de folie sublime ? Et ne voit-on pas ce qu'il a fallu à nos savants de hauteur d'esprit, de force morale, d'aptitude au dédoublement, pour ne se point contenter de ces vérités approximatives qui sont le pain quotidien de l'enseignement même supérieur ?

Nous avions à redouter, ici même, que pareille nécessité ne fît loi. Notre Institut est né dans l'ombre d'une École. Par ailleurs, l'opinion marocaine, qui volontiers voit grand (et c'est là dans l'ensemble une bonne habitude), tendrait à rêver pour cette École une élévation selon des formules traditionnelles, une promotion au rang de Faculté par exemple. Or, je pense, pour mon compte, et je demande la permission de le dire très librement, je pense que, si cette voie scolaire, qui est nécessaire mais certainement suffisante, s'élargissait, la voie scientifique, qui est à peine ouverte, se rétrécirait d'autant. Ne sacrifions pas à quelques commodités particulières, ni au vain plaisir de copier la vieille Europe, l'avenir scientifique de ce pays gros de découvertes ; rappelons-nous que, pour être vraiment utile, un enseignement doit s'adapter au milieu où il est installé ; qu'avant d'enseigner un peu, il faut savoir beaucoup, et que, dans le cas qui nous occupe, nous ne savons pas grand chose encore. Consacrons donc jusqu'à nouvel ordre nos meilleurs efforts à des enquêtes désintéressées, libres de toute pédagogie, et réglons avant tout notre organisation sur les besoins de la science. Sans être tout à fait nouvelle, la formule ne manque pas d'originalité ; elle a, du moins, des chances d'être féconde et de nous éviter maints déboires.

Un plan d'action dégagé des formes habituelles, une grande souplesse de fonctionnement, la suppression de cloisons étanches et le rassemblement de forces très diverses en vue d'une œuvre de science pure, des recherches sans idées préconçues, une libre poussée d'initiatives : il faut croire, Monsieur le Maréchal, qu'il y avait là de quoi vous intéresser tout particulièrement, car vous avez tout de suite témoigné à l'Institut des Hautes-Études Marocaines la plus vive sympathie. Nous nous étions contentés de vous faire part de sa naissance ; simplement soucieux de mériter votre estime par la valeur de nos résultats, nous avions cru devoir d'abord travailler en silence, sans vous tenir régulièrement au courant de nos tentatives ; mais vous avez protesté contre cet effacement et vous avez demandé comme une faveur (le mot est de vous) d'assister à nos réunions mensuelles.

Je ne saurais vous dire, Monsieur le Maréchal, tout le prix que nous avons attaché à pareils encouragements. Dans toutes les questions qui ont été traitées devant vous, vous avez apporté la marque de votre haute culture, l'appoint de votre rare expérience, la lumière qui se dégage de vos seules façons de penser et d'exposer. Par dessus le marché, ceux d'entre nous qui ne se trouvent pas en rapports constants avec vous, ceux qui ne vous voient que de la foule, aux jours de fêtes officielles, ceux-là ont été, comme il fallait s'y attendre, séduits par votre bonne grâce, par la chaleur de vos sentiments, par la délicate fermeté de votre jugement, et ils ont compris que, s'il était juste d'admirer votre œuvre, il était plus facile encore et doux d'aimer votre personne. Je ne fais ici que répéter ce qu'ils m'ont dit maintes fois : s'il est vrai que nos modestes séances aient été pour vous autant de petites fêtes de l'esprit, dites-vous

bien, Monsieur le Maréchal, que, grâce à vous, elles constitueront pour nous de délicieux souvenirs ; c'est dans la tendre lumière de notre bibliothèque, parmi les livres amis et les beaux manuscrits enluminés, que désormais nous situons le plus volontiers votre image : nous vous voyons au bout de la grande table verte, indulgent à nos grimoires, souriant, amical, détendu, et mieux qu'attentif, amusé ; nous sommes, c'est bien clair, des privilégiés.

Après des débuts aussi faciles, et dans cette atmosphère de confiance, comment notre foi ne serait-elle pas demeurée intacte ? Ce que nous cherchons n'a, semble-t-il, rien d'inaccessible ni de vraiment mystérieux ; c'est surtout affaire de patience, de prudence, de méthode, de conscience. La moisson est là, dure et droite sous le soleil : pour des moissonneurs nombreux et sagement groupés, ce ne peut être qu'une joie d'y lancer la faux sur un rythme bien assuré.

Monsieur le Maréchal, Excellences,

Mesdames, Messieurs,

Je déclare ouvert le second Congrès de l'Institut des Hautes-Études Marocaines.



Discours de Son Excellence Sidi Mohammed ben Abd el-Ouahad, Délégué de Son Excellence le Grand Vizir à l'Enseignement.

Louange a Dieu !

Monsieur le Maréchal,

Messieurs,

C'est pour moi une joie de me trouver parmi les savants composant cette docte assemblée, et un honneur de compter au nombre d'éminents personnages, protecteurs des Lettres et des Sciences. Grâce à leur réunion ici, seront judicieusement mises au point diverses questions touchant aux études littéraires, scientifiques et historiques arabes, pour le plus grand intérêt du monde savant.

Or, la science est, sans aucun doute, la base de la prospérité d'un pays.

La création de l'Institut des Hautes-Études Marocaines a eu pour but d'échanger des idées et des vues et de pénétrer les secrets des mœurs et coutumes marocaines.

Les études qui en découlent ne manqueront pas de parfaire — s'il plait à Dieu — le progrès et la civilisation dans l'Empire fortuné, tout en sauvegardant ses traditions islamiques selon les désirs de S. M. Chérifienne.

Nul mieux que sa Seigneurie M. le Maréchal n'était plus qualifié pour donner une vive impulsion à cette œuvre précieuse et faciliter entre les deux peuples, des échanges de vues dans le domaine intellectuel, ce puissant facteur de la civilisation des nations

Grâce à son heureuse initiative, M. le Maréchal, en créant l'Institut des Hautes Études, a su attirer l'attention du Makhzen sur l'importance du but éminent à atteindre, persuadé que cet organisme deviendrait pour les érudits, un vaste champ d'action où rivaliseraient leurs conceptions. C'est d'ailleurs grâce à des institutions de ce genre qu'apparaissent les talents et les mérites des hommes.

Cette création, Monsieur le Maréchal, est une preuve de votre ardent désir de développer le domaine des connaissances intellectuelles et vous vaut la reconnaissance de tous les savants.

La présence, au sein de ce Congrès annuel de personnalités, hauts fonctionnaires et érudits indigènes, pour échanger des vues judicieuses sur des recherches scientifiques est également une preuve de l'intérêt et de la sollicitude que porte S. M. Chérifienne à la culture intellectuelle et de la bienveillance dont Elle entoure les éminents savants qui s'adonnent

aux études arabes, recueillent les documents historiques épars, les inscriptions anciennes et les vieux manuscrits relatifs au pays, dans le but d'éclairer l'esprit de la jeunesse fréquentant les établissements scolaires de l'Empire fortuné et de faire avancer les Lettres, les Sciences et les Arts vers le but désiré.

Déjà, grâce à la bienveillance de Notre Maître et à l'appui des dirigeants du Protectorat, les Marocains ont compris récemment les bienfaits de l'instruction, pour la diffusion de laquelle le Makhzen a fondé de nombreux établissements scolaires dans l'Empire Chérifien. Ils se sont mis à encourager leurs enfants à fréquenter ces établissements pour tirer profit de l'instruction qui y est donnée.

Aussi, m'est-il agréable de rendre hommage à la personnalité de M. Hardy, Directeur Général de l'Instruction publique, dont le zèle inlassable a permis à l'Institut des Hautes-Études de progresser, et dont la volonté énergique, les mérites et l'érudition sont notoires.

Le magistral discours dont il vient de nous charmer, portant sur le résultat des travaux accomplis par l'Institut, au cours de l'année écoulée, se passe de commentaires.

En terminant, je formule des vœux ardents pour la conservation de Notre Maître — que Dieu rehausse l'éclat de Son Règne ! — et j'assure la Seigneurie de M. le Maréchal et les Congressistes de mes sentiments respectueux et profondément dévoués.

18 Ramadân 1339.

23 *mai* 1921.



Discours de M. le Maréchal Lyautey.

Mon Dieu, comme il m'est agréable d'être parmi vous ce soir.

J'avais craint un moment d'être privé de cette joie.

A la suite d'un surmenage vraiment un peu excessif, hier, aux obsèques de notre cher et si regretté camarade, le colonel Moreau, profondément ému par la perte d'un si précieux collaborateur, j'avais atteint un tel degré de fatigue que je redoutais d'en avoir dépassé la limite et d'être arrêté pour quelques jours. Une bonne nuit a passé et après les secousses de ces derniers jours, c'est en sentant plus encore le bienfait de ce que j'y allais trouver que j'ai franchi le porche de vos « templa serena ».

Au-dessus de la pure recherche scientifique, ce que vous faites dans l'Institut des Hautes-Études Marocaines, vous venez, mon cher Hardy, de le définir en termes auxquels il n'y a rien à ajouter. « Souplesse de fonctionnement, avez-vous-dit, suppression de cloisons étanches, rassemblement de forces très diverses en vue d'une œuvre de science pure, recherches sans idées préconçues, libre poussée d'initiatives, » tels sont les caractères par lesquels vous définissez le plan d'action de votre Institut. Combien toutes ces formules sont sympathiques et *me* sont particulièrement sympathiques pour beaucoup de raisons que vous devinez.

Ce que je rêve, ce que beaucoup d'entre vous rêvent avec moi, c'est que parmi tant de désordres qui ébranlent le monde au point de se demander quand et comment il reprendra jamais son équilibre, il s'élabore au Maroc un édifice solide, ordonné et harmonieux ; qu'il offre le spectacle d'un groupement d'humanité où des hommes si divers d'origine, d'habits, de professions et de races, poursuivent, sans rien abdiquer de leurs conceptions individuelles, la recherche d'un idéal commun, d'une commune raison de vivre. Oui, je rêverais que le Maroc apparût comme un des plus solides bastions de l'ordre contre les marées montantes d'anarchie.

Ah ! le voilà bien, va-t-on dire, toujours le même refrain, l'Ordre avec un grand O contre le Désordre avec un grand D, nous les connaissons ces vieux clichés de conservateur attardé et d'affreux réactionnaire. Non, n'est-ce pas ? Pas ici, et du reste, pourquoi renier

ces étiquettes si, faisant abstraction de leur déformation politique et de leur sens péjoratif, nous nous en tenions aux infinitifs : conserver, réagir. Conserver qui, au sens littéral, s'oppose à détruire — et Réagir, à s'abandonner. Restituons aux mots leur véritable sens et je crois bien qu'ici nous sommes dès lors tous d'accord.

Oui, au Maroc, et c'est notre honneur, nous *conservons*, je dirai plus, nous sauvons. Nous voulons y conserver la Beauté — et ce n'est pas une chose négligeable, la Beauté — tout ce qu'il y a de respectable et de solide dans les institutions et les traditions de ce Pays. De cette œuvre, votre Institut est et deviendra surtout l'un des artisans les plus efficaces. Toutes vos recherches conservent et sauvent, qu'il s'agisse d'antiquités, de Beaux-arts, de folklore, d'histoire, de linguistique. Nous avons trouvé ici les vestiges croulants d'une admirable civilisation, d'un grand passé. Vous en restituez les assises, vous lui reconstituez son chartrier, et sur les bases que vous refaites en bon ciment vous nous aidez puissamment à édifier le merveilleux avenir que nous voulons faire ressurgir de ce passé.

Oui, au Maroc, nous *réagissons*. Ah ! certes, personne ne nous contredira, ce n'est pas le pays des inerties et ici ma pensée ne se limite nullement à ce qu'ont pu faire les Pouvoirs publics, mais elle va à toutes ces activités, à toutes ces initiatives privées autrement méritantes parce que, elles, elles ont le risque, elles sont vraiment l'honneur du Maroc et font l'étonnement de ceux qui y abordent. Et ici encore, vous êtes de beaux exemplaires d'initiatives et d'activités individuelles et c'est un régal de parcourir les sommaires de vos bulletins, d'y voir sur quel large champ s'exercent vos travaux et c'est un régal plus grand encore d'assister à vos séances, d'y être témoin du choc des idées, d'y lire dans vos yeux, sur vos fronts, la vie, la belle vie intellectuelle, rayonnante et jeune.

Ah ! comme je vous remercie d'avoir évoqué tout à l'heure la joie que je ne dissimule pas à m'y trouver familièrement au milieu de vous, à y cueillir la détente bienfaisante, si profane que je sois, pour la plupart des sujets que vous y traitez.

Ce que je veux retenir encore, mon cher Hardy, de votre discours si plein et si pratique sous l'élégance de sa forme, c'est votre affirmation loyale et sincère que « notre Institut n'a pas encore revêtu sa forme définitive, qu'il n'est encore qu'une machine à l'essai, un peu simple et fruste, qui exigera de progressives adaptations. »

Dans une tentative comme celle-ci, l'écueil, en effet, qu'il faut le plus éviter au début, c'est si vous me permettez ce mot d'argot, « l'autogobisme ». La modestie et la discrétion sont la meilleure condition du succès d'une œuvre sérieuse qui s'installe. J'évoque certaines académies, certaines sociétés de province, où l'on passe vraiment trop son temps à se gargariser : elles rappellent vite tel acte des « Précieuses » et sombrent dans le ridicule. Vos paroles et ce que j'ai vu sont garants que vous ne tomberez pas dans ce travers.

Enfin, vous avez voulu dès l'origine, faire leur place aux collaborateurs indigènes.

Vous en avez déjà senti tout le bénéfice, vous le sentirez plus encore à mesure que la communauté de langage se développera, que les contacts se resserreront. Ne l'oublions pas, nous sommes au pays d'Ibn Khaldoun, qui arriva à Fez à l'âge de vingt ans, au pays d'Averroès et leurs descendants ne sont pas indignes d'eux. On ne sait pas encore assez ce que de vieilles demeures, de Fez, de Rabat, de Marrakech, abritent d'hommes qui en ont fait des asiles de lecture, de pensées et de recherches.

A chaque étape, j'en découvre de nouveaux, amoureux de leur bibliothèque, l'esprit ouvert à tout ce qui se passe dans le monde, ardemment désireux de voir leur pays participer au mouvement des idées. Ils ne nous connaissent pas encore bien. Nous les effarouchons. Ils restent encore un peu repliés, mais ils sont si faciles à apprivoiser dès qu'on leur témoigne une sympathie intelligente ; dès surtout qu'ils sentent qu'on apprécie leur valeur. Car là, le secret, c'est la main tendue, et non la main condescendante, mais la loyale poignée de main d'homme à homme faits pour se comprendre. Selon la belle formule du colonel BERRIAU, « cette race n'est pas inférieure, elle est différente ». Sachons comprendre leurs différences

comme ils les comprendront de leur côté. Adaptons-nous les uns aux autres. Et il n'y a pas de lieu plus favorable à cette communion que votre Institut où du moins, dans l'émulation, dans la recherche libre et souriante du Beau et du Vrai, les intérêts ne se heurteront jamais.

Et voici que la portée de votre œuvre s'agrandit singulièrement. Ce n'est plus seulement un groupement de recherches scientifiques. C'est un lieu de paix sociale, un chaud foyer d'union entre deux nobles Nations, dont l'étroite et cordiale association formera la base de plus solide du magnifique avenir que nous rêvons pour ce Maroc rajeuni.



M. Fleury, adjoint au Directeur général de l'Intruction publique prend ensuite la parole et lit à la place de M. de Cenival empêché, le rapport sur les Travaux de l'Institut des Hautes-Études Marocaines (1).

M. Celerier présente son Rapport sur les Travaux géographiques de l'année (2).

Dans une brève causerie, M. le Commandant Cheutin, commandant l'aéronautique du Maroc, analyse le rôle colonial de l'aviation marocaine. Puis, M. le Capitaine Perreau, chef du service photographique de l'aviation, expose en s'aidant de projections, les procédés et les utilisations de la photographie aérienne.

SÉANCE DU 27 MAI 1921

Le congrès entre en séance à 10 heures. Il se répartit en sections et prend connaissance des communications ci-dessous énumérées :

1° M. Lévi-Provençal lit un rapport de M. Henri Basset sur les Études d'ethnographie marocaine (3).

2° M. le Dr Paris, du groupe sanitaire mobile de l'Atlas, présente une note rédigée en collaboration avec M. le Dr Ferriol, sur l'industrie du fer chez les Berbères, en particulier sur les procédés métallurgiques des Aït Chitachen.

3° M. le Lieutenant de Vaisseau Montagne présente une étude sur la Kasbah de Mehediya (4).

4° M. Louis Chatelain, chef du service des Antiquités a envoyé au congrès une note sur l'expédition que Suetonius Paulinus conduisit en l'année 41 au delà de l'Atlas jusque dans la région du Guir.

5° M. le Dr Renaud, communique son étude sur l'épidémie de peste de 1799 au Maroc (5).

6° M. Merwart, gouverneur des Colonies, compare le néolithique du Maroc à celui d'outre-Atlantique, de la Guadeloupe en particulier. Il suggère des rapprochements et insiste sur l'intérêt que présenteraient des comparaisons plus approfondies.

7° M. Ismaël Hamet étudie une collection de lettres chérifiennes récemment acquise par la Bibliothèque du Protectorat. Il s'agit de [illegible] lettres datées de 1820 à 185[illegible], émanant

(1) Ce rapport est publié en annexe (n° 1) aux actes du présent Congrès.

(2) Ce rapport est publié en annexe (n° [illegible]) aux actes du présent Congrès.

(3) Ce rapport est publié en annexe (n° 3) aux actes du présent congrès.

(4) Publié dans *Hespéris*, 1921, pp. 93-98.

(5) Publiée dans *Hespéris*, 1921, pp. 160-[illegible].

du Sultan Moulay Abderrahman ou à lui adressées. On y trouve maints détails intéressants concernant la politique du Makhzen à l'égard des tribus, l'impression produite au Maroc par la conquête de l'Algérie, la guerre de 1844 et l'histoire d'Abd-el-Kader.

8° M. Michaux-Bellaire a envoyé au congrès un Essai sur l'Histoire des confréries marocaines (1);

9° M. le Dr Russo, une étude sur les volcans de la région d'Oudjda;

10° M. Goulven, des notes sur les origines anciennes des Israélites au Maroc (2);

11° M. le Ct. Tarrit, commandant du cercle de Beni Mellal, un essai sur les races du Tadla et de son arrière-pays (3);

12° M. le Capitaine Odinot, commandant du poste de Moulay Bou Azza, plusieurs notes sur la Zaouia de Dila et les confréries religieuses marocaines.

Le même jour à 16 heures, les congressistes ont pris part à une conférence promenade dans les ruines de Chella, sous la conduite de M. Ismaël Hamet.

(1) Publié dans *Hespéris*, 1921, pp. 141-150.

(2) Publiées dans *Hespéris*, 1921, pp [illegible].

(3) Publié dans le *Bulletin de la Soc. de Géographie du Maroc*, t. II, 1921), pp. 430-454.

RAPPORT SUR LES TRAVAUX
DE L'INSTITUT DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES

Monsieur le Maréchal, Mesdames, Messieurs,

C'est à l'occasion de son premier congrès, tenu ici même le 9 juin 1920, que l'Institut des Hautes-Études Marocaines fondé par arrêté viziriel du 11 février précédent a donné la première manifestation de son activité. Avant de commencer à faire œuvre originale, on a essayé, à la faveur de ce premier congrès, de dresser une sorte de bilan des études marocaines. Chacun pour sa spécialité a donc tenté une mise au point. Il a indiqué l'état présent des travaux et des recherches, signalé les principaux instruments de travail. Il a aussi montré les points faibles et les lacunes, déblayant le terrain, préparant le point de départ des prochaines recherches.

Afin que cette sorte d'examen de conscience du Maroc scientifique puisse profiter aux travailleurs, les diverses communications présentées au congrès ont été publiées en un volume de 180 pages, qui forme le premier fascicule du *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*. Ce fascicule vient seulement de paraître. Les personnes qui depuis un an ont essayé de faire imprimer quelque ouvrage savent à quelles difficultés matérielles et techniques se heurtent les éditeurs ; elles se montreront indulgentes pour des retards et aussi pour de trop nombreuses fautes typographiques dont le seul malheur des temps doit porter la faute.

Nous tâcherons de mieux faire une autre fois ; mais nous espérons pourtant que ce premier bulletin sera utile. On y trouvera réunis, en une sorte de petite encyclopédie marocaine provisoire et sans prétention, des indications bibliographiques et de nombreux renseignements de tout ordre qu'il serait malaisé de trouver ailleurs. Largement distribué, en France et à l'étranger, aux personnes que la nature de leurs travaux rend susceptibles de prendre intérêt aux nôtres, ce bulletin leur fera connaître notre effort et établira entre elles et nous le lien de relations que nous souhaitons durables. Nous avons tenu aussi à répandre au Maroc ce specimen de la revue, espérant qu'il susciterait peut-être chez ses lecteurs, membres de l'Enseignement, fonctionnaires municipaux ou des Contrôles, officiers de Renseignements et des Affaires Indigènes, une curiosité scientifique qui devra se traduire par des collaborations précieuses pour nous.

Dans sa forme et sous son titre, ce premier *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines* restera unique. Avant même qu'il eût paru, nous avions fait des réflexions. Une revue, les *Archives Berbères* existait déjà, rédigée ici même à l'École supérieure. Elle avait su, malgré la guerre, paraître depuis 1915 avec une suffisante régularité et conquérir un rang honorable dans l'estime du monde savant. L'objet de ses études était presque exactement le nôtre ; ses collaborateurs faisaient tous partie de notre Institut. Il a paru que nous ne pouvions pas continuer à publier, chacun de son côté, *Archives* et *Bulletin* sans disperser nos efforts. Mieux valait nous unir que nous opposer les uns aux autres en une concurrence amicale mais inutile. C'est pourquoi les deux revues paraîtront désormais fondues en une seule, sous le nom d'*Hespéris*, évocateur des fameux jardins aux pommes d'or, que la légende place sur les rives du fleuve Lixus, quelque part vers l'actuelle Larache

Hespéris elle aussi souffre dès sa naissance des mêmes difficultés qui ont nui au *Bulletin*. Je ne peux que vous annoncer le premier fascicule, que nous voudrions voir déjà paru. Il contiendra quatre articles que leurs auteurs ont bien voulu nous communiquer par avance au cours de nos séances mensuelles : une importante étude de folk-lore de M. Laoust, *Les rites du feu chez les Berbères;* une nouvelle série d'*Inscriptions de Volubilis, d'Anoceur et de Mechra Sidi Jabeur* par M. Louis Chatelain ; *les Graffiti de Chella* par MM. Henri Basset et Campardou; enfin, de M. Lévi-Provençal, une *Note sur un Qorân royal du XIV*e *siècle* récemment acquis par la Bibliothèque du Protectorat.

Dès ce premier numéro apparaît l'union intime que nous désirons maintenir entre *Hespéris* d'une part, et d'autre part ces séances où les membres de l'Institut présents à Rabat ont pris l'habitude de se retrouver chaque mois. A côté des articles de fonds de différentes provenances, nous comptons faire une large place aux comptes-rendus des réunions mensuelles et aux communications présentées au cours de ces séances.

C'est par elles en effet que se manifeste de la manière la plus utile la vie et l'activité du groupement. La salle de nos réunions sert de terrain de rencontre aux différents travailleurs. Nos confrères de passage et les chargés de missions y viennent se joindre à certains jours au groupe sédentaire que ses occupations attache à Rabat. Rien de plus profitable que les échanges d'idées au cours desquels chacun se trouve initié à des préoccupations différentes de ses travaux ordinaires. Le linguiste entend parler d'histoire ; le géographe d'archéologie. Qui sait si le coup d'œil jeté par hasard sur un horizon élargi n'éveillera pas des idées nouvelles ? Une sorte de collaboration naît entre les habitués de ces séances. Chacun tient ses collègues au courant de ses recherches, leur réserve la primeur de ses travaux. C'est ainsi que nous entendions récemment M. Célerier tracer devant nous le plan d'un travail important qu'il prépare sur les Merjas de la plaine de Sebou, et M. Lévi-Provençal nous parler de son Catalogue des Manuscrits de Rabat, qui paraîtra prochainement et fournira un appoint fort important à l'histoire littéraire marocaine.

Un autre jour, c'était M. Henri Basset, qui nous parlant des influences puniques sur les Berbères condensait pour nous en quelques pages les résultats de ses recherches. En d'autres séances encore nous avons entendu les sujets les plus divers : préhistoire par MM. Henri Basset, Bayssière et Passemard ; archéologie par M. Lévi-Provençal qui nous a rendu compte d'une visite aux ruines de Mehedya ; toponymie par M. Brunot, dans son étude sur les noms de tribus à Rabat, et par M. Ismaël Hamet dans sa note sur les déformations des noms de lieux berbères sous les influences arabes ; psychologie populaire et folk-lore par M. Hardy ; critique des textes par M. Nougaret ; sciences physiques par M. Fleury qui nous a entretenus du rôle des Arabes aux origines de l'expérimentation. La diversité même de ces préoccupations atteste la vitalité du groupe, et c'est pour nous un grand honneur, Monsieur le Maréchal, que vous avez bien voulu à plusieurs reprises prendre plaisir à nos doctes entretiens, nous apportant ainsi, avec le plus précieux des encouragements, un peu de cette force de réalisation qui vous anime.

N'est-ce pas en effet au cours des séances auxquelles vous assistiez, et avec votre concours, qu'ont été prises les décisions de principe concernant certains travaux collectifs que nous voudrions mettre en train. Groupant toutes les bonnes volontés, capable d'indiquer les méthodes de travail, de fournir les instruments de recherches, de concentrer et de classer les informations, l'Institut des Hautes-Études Marocaines paraît tout désigné pour entreprendre les enquêtes qui doivent aboutir à une exploration scientifique du Maroc. Certes, nous sommes actuellement peu nombreux et mal outillés pour une si vaste besogne, mais d'autre part il n'y a pas de temps à perdre et il est nécessaire de commencer le travail tandis que le champ d'exploration est encore vierge, que la langue, l'aspect des lieux, les usages, les rites, les traditions ne portent pas encore la marque de la pénétration européenne et des nouvelles conditions économiques et sociales qu'elle apporte à sa suite.

L'Institut des Hautes-Études Marocaines a donc élaboré des questionnaires que divers services, Enseignement, Contrôles, Affaires Indigènes ont bien voulu communiquer à leurs agents. Ils portent sur trois points : enquête linguistique d'abord, en vue de la publication d'un atlas indiquant avec précision la répartition des parlers arabes et berbères, les particularités des dialectes, les traces de langue berbère dans les régions actuellement arabophones; en second lieu enquête hagiographique, qui conduira à la publication d'un atlas signalant dans les diverses régions du Maroc les Zaouias et lieux de pèlerinage et de culte; troisièmement, enquête tendant à rechercher dans les archives particulières les documents historiques de tout ordre, dahirs, lettres missives, généalogies qui peuvent y être conservés, de manière à reconstituer à l'aide de photographies, à défaut des originaux qui nous échappent, un fonds d'archives historiques du Maroc

Déjà ces questionnaires ont commencé à produire leur effet, surtout en matière de recherche de documents. Plusieurs chefs de Régions nous ont communiqué des pièces historiques prêtées par les représentants de familles anciennes. Nous avons trouvé des concours dévoués et nous constatons déjà l'efficacité des liens que l'Institut des Hautes-Études Marocaines crée entre ses membres. C'est ainsi qu'à Fez, tout récemment, notre confrère, M. Mareschal me remettait les photographies d'une douzaine de documents intéressants, parmi lesquels se trouvent plusieurs pièces datant de l'époque saadienne.

Outre ces entreprises d'inventaire et d'investigation, l'Institut des Hautes-Études Marocaines se préoccupe de fournir aux chercheurs divers instruments de travail qui leur manquent. Sous la direction de M. Célerier, on travaille à la publication des textes de l'antiquité classique qui concernent le Maroc. Il ne s'agit pas de réviser ces textes, d'en établir une édition critique en collationnant les versions des manuscrits : entreprise qui dépasserait nos forces. Il s'agit tout pratiquement de réunir en un petit volume des textes épars et difficiles à trouver, de manière à les mettre à la portée des personnes qui désirent travailler au Maroc et n'ont pas d'ordinaire à leur disposition la collection Teubner ni le *Corpus*. Nous songeons aussi à mettre sur pied une bibliographie générale du Maroc, qui économiserait de longues recherches à travers les bibliographies fragmentaires, arriérées, incomplètes, auxquelles nous sommes présentement réduits. La conscience que nous avons de la difficulté de la tâche ne nous découragera pas.

Tout cela vous montre, Mesdames et Messieurs, qu'autour de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, de l'École Supérieure, de l'Institut Scientifique Chérifien et de la Bibliothèque, qui au cours de l'année prochaine pourra j'espère se développer et s'organiser, se dessine au Maroc un courant d'études scientifiques. Excusez-moi de vous parler de plus de projets que de réalisations. Jeunes et nouveaux venus, nous ne pouvons songer à mettre rapidement sur pied des œuvres qui exigent pour leur préparation des années de laborieuses enquêtes. C'est beaucoup déjà que l'on songe à l'avenir; que l'on coordonne et que l'on dirige les efforts en vue de cet avenir.

Cela d'autant plus que l'activité scientifique du Maroc ne se borne pas aux travaux exécutés ou publiés sous le patronage de l'Institut des Hautes-Études Marocaines. Plusieurs de ses collaborateurs les plus assidus ont donné depuis peu des ouvrages auxquels ne manquent même pas les encouragements et les approbations officielles, puisque tout récemment l'Académie des Inscriptions partageait le prix Saintour entre trois ouvrages qui à divers titres, par leur objet ou par leur auteur, intéressent le Maroc : *les Inscriptions arabes de Fès* de M. Bel, qui apportent une si utile contribution à l'histoire et à l'archéologie marocaines; l'*Essai sur la littérature des Berbères* de M. Henri Basset; enfin l'étude sur le poète *Saadi*, de M. Massé, qui fut composée ici même, lorsque l'auteur exerçait les fonctions de professeur à l'École Supérieure de Rabat.

D'autre part, notre président M. Hardy, malgré les multiples occupations de sa charge, a

trouvé non seulement le temps de publier une thèse d'histoire coloniale, qui par son objet échappe à ma juridiction, mais encore celui de résumer, en collaboration avec M. Aurès, *Les Grandes Étapes de l'Histoire du Maroc*, petit ouvrage destiné aux enfants des écoles, mais que le public cultivé lira avec profit.

Vous citerai-je encore le *Cours de Berbère marocain* de M. Laoust et la thèse toute récente de M. Louis Brunot *La Mer dans les traditions et les Industries indigènes à Rabat et à Salé*? Je craindrais en insistant que l'on ne m'accusât de vouloir détourner au profit de l'Institut des Hautes-Études Marocaines le mérite qui n'appartient qu'aux auteurs de ces beaux travaux. En vous les signalant, je cherche seulement à vous prouver par d'évidents témoignages que le Maroc est un pays où l'on travaille. Et si quelqu'un par aventure se préoccupait de l'avenir, le nombre et la qualité des travaux présentés au congrès que nous inaugurons aujourd'hui répondraient à cette inquiétude en attestant de la façon la plus claire la vitalité des études marocaines.

Pierre de Cenival.

L'ANNÉE GÉOGRAPHIQUE AU MAROC

DOCUMENTS, TRAVAUX, PROJETS

Au début du siècle, le Maroc laissait aux voyageurs une telle impression de faiblesse chenue que les mêmes images reviennent constamment dans leurs descriptions : « Vieux Moghreb », « Empire qui croule », « Crépuscule d'Islam ». Que ce début de siècle semble loin ! Un génie est passé ; il a touché le vieillard de sa baguette. Et quand le monde parle du Maroc français, les métaphores, complètement retournées, essaient de suggérer l'image de la jeunesse. Notre Maroc a de telles réserves de forces qu'en songeant à son magnifique avenir, nous pouvons dire que cet ancien vieillard est encore un enfant. Le merveilleux privilège de l'enfance, c'est la poésie, au sens propre du mot, c'est-à-dire une création continuelle, c'est le don du renouvellement si rapide et si multiple que les premières années de l'homme semblent échapper à la durée ou s'écouler du moins avec une lenteur infinie. Une année d'enfance représente un monde d'inventions et de découvertes, des siècles d'humanité. Étudier la Géographie actuelle du Maroc, c'est donc une tâche délicate et complexe puisqu'il s'agit de suivre le jeune élan de ce pays vers l'avenir, élan plein de foi, mais tumultueux et parfois inconscient de sa voie. Si les auteurs sont dignes de leur sujet, une année de Géographie marocaine devrait avoir au moins comme qualité la fécondité.

Pouvons-nous dire que les mois qui viennent de s'écouler ont été particulièrement féconds au point de vue de la Géographie du Maroc ? Un Normand répondrait oui et non car une distinction essentielle s'impose.

La Géographie qui est une science jeune, a, elle aussi les qualités et les défauts de la jeunesse : elle est conquérante, elle envahit tous les domaines de telle sorte que beaucoup de gens font de la Géographie sans le savoir. Lorsqu'elle étudie les conditions physiques d'un pays, la Géographie s'appuie sur une base solide, immuable au moins pour nous. Mais l'activité humaine qui est son autre objet est instable presque par définition et la Géographie doit se renouveler comme elle, ce renouvellement faisant son principal intérêt. Il n'y aurait pas besoin d'écrire la Géographie, s'il n'y avait des gens qui la « créent », les témoignages matériels ou écrits de leur activité servait ensuite de base aux spécialistes.

C'est pourquoi nous distinguerons deux parties : la Géographie « vécue » et la Géographie « écrite » ou si l'on veut, les progrès de la matière géographique qui ont été considérables et les progrès de sa mise en œuvre qui ont été plus faibles. Dans une 3e partie, nous chercherons le moyen de rétablir l'harmonie.



Il convient d'abord de mettre en lumière un fait que les Européens de la côte ont une tendance — aussi regrettable que naturelle — à oublier. Le Maroc est en état de guerre — et quelle guerre ! En aucun pays, la guerre n'est favorable à la Géographie, mais la guerre marocaine est une entrave presque absolue. Modestes et pacifiques, les Géographes trouvent trop bruyantes les excursions où il faut être accompagné d'une colonne de toutes armes. En certaines régions, le déguisement des premiers explorateurs serait encore préférable. l'avion

n'étant pas encore entré dans l'usage courant. C'est pourquoi nous pouvons dire que les plus grands progrès de la Géographie du Maroc en 1920 sont dus aux opérations politico-militaires qui ont amené la soumission des Zaïans et l'occupation d'Ouezzan. Voilà deux des régions les plus intéressantes du Maroc ouvertes aux recherches scientifiques. Khenifra qui a maintenant cessé d'être isolé mérite d'être étudié de plus près que n'a pu le faire, à cause de l'insécurité, le Dr Russo (1). L'ancienne capitale de Moha ou Hammou est située à un point essentiel dans la structure du sol marocain, au contact de trois types de pays, contact souligné par une faille qui s'est accompagnée de manifestations volcaniques : à l'ouest, la pénéplaine rajeunie de structure appalachienne aligne ses chaînons; au Sud-Ouest, le Tadla forme dans la direction de Khenifra, une dépression en pointe distincte de la vallée de l'Oum er Rbia ; au Sud et à l'Est se trouve le Moyen-Atlas : précisément à la hauteur de Khenifra, l'altitude du plateau jurassique s'abaisse dans la région du Serrou (2). Cette dépression relative est la véritable voie de pénétration vers la Haute Moulouya et donne à Khenifra sa valeur stratégique et commerciale dont nous pouvons sans doute escompter prochainement l'utilisation.

L'occupation d'Ouezzan va permettre la réouverture des relations économiques entre le R'arb et cette ville ; grâce d'autre part à l'entrée des Espagnols à Chechaouen, le Rif pourra être franchi et l'étude approfondie de sa structure géologique convaincra ceux que les démonstrations de M. Gentil (3) laissent encore incrédules sur les nappes de charriage.

Les opérations actuelles contre les Beni Ouaraïn n'ont pas moins d'intérêt géographique. Le pays de ces farouches tribus est pour ainsi dire inconnu et son étude peut seule donner la clef de la structure du Moyen-Atlas. Il constitue, comme on peut déjà en juger par la photographie, un véritable laboratoire expérimental pour le travail de l'érosion.

On sait le rôle important que l'aviation a joué dans toutes ces opérations militaires. Or ce rôle correspond à un travail géographique de haute valeur : exploration, photographie, météorologie. La communication spéciale qui doit être faite au Congrès nous dispense d'insister.

Le titre même du *Service Géographique de l'Armée* rappelle les rapports étroits qui associent les militaires et les géographes dans une œuvre commune. Les services précieux qu'a rendus le Bureau topographique, modestement installé à Casablanca, avaient un caractère provisoire imposé par la nécessité d'une utilisation immédiate. C'est un service scientifique outillé pour un travail durable qui fonctionne maintenant à Rabat. M. le commandant de Martonne a retracé cette évolution et l'œuvre réalisée dans un article méthodique et documenté qui paraîtra incessamment dans la *Géographie* et dans le *Bulletin de la S. G. M.* Rappelons seulement les faits marquants de l'année passée. Il a été tiré une édition provisoire d'une nouvelle carte du Maroc au 1 : 500.000e en courbes de niveau. A cette échelle, son objet n'est pas de renouveler la topographie mais d'en faire ressortir, d'une façon suffisamment précise, les lignes essentielles. La planimétrie fort en retard dans l'ancien 1 : 500.000e a été rajeunie et l'élégance de la présentation est digne de l'artiste qu'est son auteur. La carte de reconnaissance au 1 : 200.000e a été très sérieusement améliorée et complétée : depuis 18 mois, près de la moitié des feuilles ont été refaites (4). Les feuilles de certaines régions très excentriques, comme le versant méridional du Haut-Atlas, sont d'une précision et d'une finesse dans la traduction du modelé qui permettent déjà une étude sérieuse des formes si originales de la montagne.

(1) V. divers articles ou communications dans les *C. R. Acad. Sc.* et dans le *Bull. S. Géo. Mar.* — Résumé dans *Bull. S. G. M.*, tome II, fasc. 1.

(2) Cf. J. Blache, De Meknès aux sources de la Moulouya : *Annales de Géographie*, 15 juillet 1917.

(3) Voir en particulier les *C. R. Ac. Sc.*, t. CLXXI, *passim* et *Rev. gén. des Sciences*, 31e année, no 19.

(4) Voir *Bull. Soc. Géog. Maroc*, t. II, fasc. 4.

L'œuvre de l'avenir est entrée en voie de réalisation. L'établissement d'un canevas géodésique se poursuit et des raisons pratiques ont fait commencer un nivellement de précision dans la plaine du Sebou.

La cartographie continentale a été heureusement complétée par la cartographie marine Le *Service hydrographique de la Marine* a envoyé une mission qui a procédé, en liaison avec l'aviation, au levé de la côte sud du Maroc.

Le nivellement de la plaine du Sebou a été entrepris par le *Service Géographique* sur la demande du *Service de l'Hydraulique et des Améliorations agricoles.* Ce service a été créé dans un but très utilitaire. Mais ses dossiers n'en sont pas moins une des mines les plus précieuses à exploiter par la Géographie. Dans l'étude d'un pays, il n'y a pas de chapitre plus important que celui de l'Hydrographie. L'Hydrographie n'a pas seulement ses lois propres qu'utilisent les techniciens de l'hydraulique ; elle est une conséquence directe du sol et du climat dont la connaissance ne peut laisser les techniciens indifférents ; elle est d'autre part et tout spécialement au Maroc, un des facteurs essentiels de la mise en valeur agricole, industrielle, même commerciale. Le distingué chef de Service a fait au Cours de perfectionnement des officiers une très intéressante conférence où le géographe trouvera deux séries de renseignements également précieuses : d'une part un inventaire rapide et précis des richesses hydrauliques et des travaux projetés au Maroc, d'autre part la méthode de classement des dossiers avec une brève indication sur le contenu de chaque catégorie.

Grâce à l'Échelle déjà ancienne de Mechra bel Ksiri sur le Sebou, à celles qu'on a installées sur l'Oum er Rbia et sur l'Oued el Abid, grâce à des jaugeages exécutés au cours de reconnaissances, nous possédons maintenant quelques données précises sur le régime fluvial du Maroc. Mais une explication rationnelle de ce régime ne sera possible qu'avec des observations météorologiques et des études géologiques dont la nécessité s'impose dans tous les domaines.

De même que les questions hydrauliques, les questions minières ont cet avantage de surexciter, par leur importance pratique, les recherches scientifiques. Avec la recherche des phosphates et du pétrole, c'est toute la structure géologique du Maroc qui est en question. On sait que l'Office Chérifien des Phosphates, créé par le Dahir du 7 août 1920, a le monopole non seulement de l'exploitation mais aussi des recherches. La découverte des phosphates dans le Sud Marocain est en relation avec quelques-uns des problèmes les plus intéressants de l'évolution du relief marocain : la transgression éocène, le lac du Tadla, la capture de l'Oum er Rbia et des gros affluents de gauche, les plissements et mouvements épirogéniques dont l'association fait la complexité de structure du Haut-Atlas occidental. M. Gentil a montré lui-même les rapports entre la présence du pétrole dans la zone prérifaine et ses démonstrations sur la structure du Rif. Les archives du Service des mines, les pièces des procès que juge la Commission arbitrale des litiges miniers, les communications bénévoles des Sociétés privées méritent toute l'attention des Géographes dont l'indiscrétion, l'insensibilité aux refus plus ou moins polis doivent être des qualités essentielles.

Nous avons insisté sur les services dont l'activité est plus spécialement en rapport avec la base solide de la Géographie, c'est-à-dire les conditions physiques, le sol, le climat, l'eau. Énumérer toutes les sources des documentations sur la vie économique et la mise en valeur du Maroc reviendrait à décrire toute la vie administrative du Protectorat. Dans les services locaux, Contrôles et Services municipaux comme dans la capitale, l'évolution rapide du Maroc accumule des masses de matériaux. Par suite de cette rapidité des changements, la Géographie humaine se rapproche de l'Histoire dont elle a besoin d'adopter les méthodes

critiques, mais d'une Histoire qu'il faut suivre presque au jour le jour. Une idée d'ensemble sur l'œuvre officielle nous est rendue facile par l'*Annuaire économique et financier du Protectorat* (1). Pour un Géographe marocain, cet Annuaire doit être un véritable *vade-mecum*, ce qui nous dispense d'un plus long éloge. Il est paru un nouveau volume pour 19[illegible] (1). Ce volume est plus ample et plus détaillé que les précédents, mais il en respecte les divisions de même qu'il se borne souvent à reproduire les études générales. Il suggère quelques remarques. La façon dont il est daté 1920-1921, indique l'intention de rendre sa publication biennale. Cette période de 2 ans semble trop longue pour suivre de près l'évolution rapide du pays, trop brève au contraire pour bien marquer les étapes. Il semblerait préférable de réunir chaque année dans un supplément les données statistiques nouvelles et de ne refaire les études générales que tous les 5 ans par exemple. Dans cet Annuaire quinquennal, on substituerait aux tableaux la méthode des graphiques qui est infiniment plus suggestive.

Pour compléter cet Annuaire, les Géographes disposent encore des comptes-rendus des Conseils de Gouvernement dont ils souhaiteraient voir certaines parties plus développées avec les résumés succincts des pièces annexées aux Rapports des Chefs de service. Les Rapports économiques rédigés par le Service du Commerce et de l'Industrie, tous les 3 mois en 19[illegible], tous les mois depuis 1921, sont de l'actualité géographique tout à fait vivante et comme concentrée. La mise en valeur du Maroc ne sera réelle que lorsque son outillage sera plus avancé ; il importe donc de suivre de près les progrès de cet outillage : voici précisément l'état d'avancement des travaux des ports et des voies de communications publié chaque quinzaine par la Direction Générale des Travaux Publics.

Enfin à côté de ces sources officielles, il faut mentionner les publications dont les auteurs occupent comme une position intermédiaire entre les praticiens et le Géographe. Ces publications d'ordre économique, se multiplient en France. Elles traduisent notre effort pour profiter des leçons des Allemands qui nous ont appris la valeur de la préparation méthodique pour les conquêtes économiques comme pour les occupations territoriales. L'empirisme de moindre effort que pratiquaient nos hommes d'affaires est abandonné. Le mot d'ordre est : Documentation et on a mobilisé les géographes jeunes et vieux. Le Maroc, toujours grand favori, profite de ce mouvement. *L'Illustration* lui a consacré un numéro spécial de son Supplément économique. On s'intéresse à lui dans toutes les Revues de l'Afrique du Nord. *France-Maroc* publie régulièrement un *Supplément économique*. C'est un groupe de colons marocains qui a pris l'initiative de fonder « *La Colonisation française au Maroc* ». Il est inutile de rappeler que c'est l'actualité économique qui fait le fond de la Presse locale quotidienne. De leur côté, les Anglais témoignent d'un intérêt très vif pour les richesses du sol marocain, comme en témoignent le périodique *Morocco* et diverses publications (2).

Ce bref résumé où il est impossible de noter tous les efforts utiles montre la richesse de documentation géographique qui s'est déjà préparée et s'augmente rapidement. A côté de cette richesse de matériaux, les constructions paraissent pauvres. Malgré cette pauvreté relative, nous pouvons noter quelques travaux intéressants, soit comme Études générales, soit comme Études régionales, soit comme Études sur des sujets spéciaux.

(1) Protectorat français au Maroc. — Annuaire économique et financier 1920-21. — Imp. réunies, Casablanca.

(2) Voir notamment Report on the trade, industry and finance of Morocco, issued by the department of overseas trade (nº 975), cité par *La Géogr.*, fév. 1921, p. [illegible]



On sait l'abondante floraison d'ouvrages généraux que fait épanouir le Soleil du Protectorat : ce n'est là cependant qu'une faible contribution aux progrès de la Géographie au Maroc. Le talent de M. *Réginald Kann* et son expérience des choses marocaines font de son livre récent (1) un des meilleurs du genre. Les opinions personnelles de l'auteur donnent de la vie, sinon de la vigueur scientifique aux chapitres sur la mise en valeur. Dans la première partie, on trouvera un résumé très clair des étapes de la pacification, de l'effort accompli et des dernières difficultés à vaincre. Cette question de la Pacification a fait l'objet d'un autre travail dans *La Géographie*, où le *Général Bernard* (2) a publié deux articles.

Le Dr *Russo* a préparé par souscription la publication d'une étude physique générale qui s'appellera *La Terre Marocaine*. Le livre devait paraître en décembre dernier mais les difficultés actuelles d'impressions nous ont encore privés de cette importante contribution à la connaissance du Maroc.

C'est un service éminent que M. Gentil a rendu à tous en publiant une Carte géologique au 1/1.500.000. Cette caerte où le Maître a résumé sa science et près de 20 ans d'explorations marocaines permettra d'attendre la carte détaillée que le Protectorat se doit d'entreprendre sans retard.

Quelques aspects du Relief marocain nous ont été décrits par M. Blache (3) sous forme de commentaires à des photographies prises en avion.

Les Études régionales consistent surtout en articles d'importance et de valeur très variables qui sont dispersés dans un très grand nombre de Revues.

Dans la zone espagnole, nos voisins ont fait un vigoureux effort militaire dont nos connaisances sur le Rif profiteront certainement. Mais la Géographie ne semble avoir qu'un rapport assez lointain avec les polémiques violentes qui emplissent les journaux et les revues de la Péninsule, au sujet de Tanger. Cette unanimité sent l'inspiration ou le bâton d'un Chef d'orchestre. Le Bulletin de la Société de Géographie de Madrid a cependant publié une intéressante étude de M. Merry del Val (4). Les Français ont d'ailleurs rendu hommage aux efforts que font leurs voisins pour la mise en valeur de la région rifaine. Deux études documentées ont été publiées, l'une par M. Goulven (5) sur Melilla, l'autre par M. V. Mouge (6), vice-consul de France à Tétouan sur Ceuta. M. Levainville (7) donne, d'après une publication anglaise, quelques renseignements sur les minerais de fer dans la zone espagnole du Maroc.

La Région du Sebou, dans ses diverses parties depuis le Seuil de Taza jusqu'au R'arb, est un de celles dont la richesse agricole et industrielle, l'importance commerciale surexcitent le plus vivement l'effort d'outillage et la mise en valeur. Deux communications ont

(1) Kann (Reginald). *Le Protectorat marocain*, XIV, 280 p. Paris, Berger-Levrault.

(2) Bernard (Général). *La conquête et l'organisation du Maroc* (1911-1919). L'œuvre du Général Lyautey in *La Géographie*, nov. 1919 et déc. 1920.

(3) Blache (J.) *Quelques aspects des montagnes marocaines* (*Rev. Géo. alpine*, 1920, f. 2, pp. 225-258, 15 pl., 4 fig.).

(4) Merry del Val (Alf.). *Las zonas septentrional y meridional del Protectaro español en Marrocôs* (*B. R. S. Géo.*, Madrid, 1920, p. 205-265).

(5) Goulven (J.). La zone de Melilla. (*Bull. Afr. fr.*, Rens. et doc., 1920, n° 2, pp. 25-37).

(6) Mouge (V.). Le Port de Ceuta (*Rev. de la Marine marchande*, déc. 1919).

(7) V. *La Géographie*, fév. 1921, p. 169.

été faites à l'Académie des Sciences par M. R. Abrard (1). La ville de Taza a fait l'objet d'une petite monographie de la part de M. L. Voinot (2). La Société de Géographie du Maroc avait organisé une excursion dans la région de Sefrou et d'Anosseur à la fin de mars 1921. Le mauvais temps a empêché la réalisation du programme. On trouvera cependant dans le prochain Bulletin d'intéressantes observations sur Sefrou et sur les gorges du Sebou à Mechra el Ahmar. L'utilisation du Sebou comme voie navigable a été souvent débattue : M. F. Main lui a consacré quelques pages dans *La Géographie* (3).

Le Maroc central pour lequel M. Gentil a fait adopter l'expression de Meseta marocaine est un incomparable champ d'études physiques. Les formes topographiques de la pénéplaine rajeunie et localement débarrassée de sa couverture sédimentaire, l'évolution du système hydrographique enrichiront de comparaisons suggestives les lois de la morphologie terrestre. Un des coins les plus intéressants est celui de Bou Louane : M. le Dr Russo (4) en a analysé et commenté la stratigraphie. La Géographie humaine qui n'est pas moins originale et variée que la Géographie physique a été plus abondamment étudiée. La soumission des Zaians, l'exploitation des phosphates donnent au Tadla une importance de premier ordre. Dans *France-Maroc*, M. Séguy (5) a raconté d'une façon spirituelle la soudaine fortune d'Oued-Zem point d'eau. Les phosphates sont à l'ordre du jour, non seulement du Maroc, mais du monde entier. M. Catherine (6) donne dans *La Nature* quelques renseignements précis sur le gisement d'Oued-Zem — El Borouj. — Au dernier Congrès, nous avions signalé l'importante monographie de M. Goulven (7) sur les Doukkala : l'auteur l'a condensée en quelques pages pour les lecteurs des *Annales de Géographie*. La région de Rabat doit sans doute au prestige de la capitale d'avoir inspiré plusieurs travaux. C'est dans un but pratique que M. Petit a écrit. Nul n'a mis plus d'ardeur dans la défense des intérêts du port de Rabat et l'on peut discuter certaines de ses conclusions mais sa parfaite connaissance des ressources de l'arrière pays rendra service aux hommes d'affaires comme aux chercheurs désintéressés Le nom seul de Rabat rapproche de la monographie de M. Petit, l'originale et savante étude qui a valu à M. Brunot (9) le titre de Docteur. Cette thèse n'a pas un but géographique, mais par sa richesse d'observations sur le pays et les habitants, sur le folklore et la linguistique, elle mérite une attention toute particulière des Géographes. On y verra comment un même site, les mêmes conditions naturelles peuvent être très diversement exploités par des hommes appartenant à des races différentes, preuve qu'à côté des facteurs physiques, la Géographie ne doit pas oublier le facteur humain ou si l'on veut, historique.

(1) Abrard (R.). Sur un gisement de roches éruptives à Souk el Arbâa du R'arb. C. R. Hebd. de l'Ac. Sc., 8 mars 1920.

(2) Voinot (L.). Taza. (*Bull. de la Soc. de Géo. et d'Archéol. d'Oran*, mars 1920, pp. 19-60).

Id. Sur la constitution géol. du Djebel Tselfat. (*C. R. Acad. Sc.*, 12 juillet 1920).

(3) F. Main. Le Sebou, fleuve navigable. *La Géographie*, mai 1920, 415-421).

(4) Russo (Dr). Les terrains de Bou Louane. *Bull. Sté Géog. Maroc*, t. II, p. 82-103.

(5) Séguy. Oued Zem, point d'eau (*France-Maroc*, 1921).

(6) Catherine (H.). Les phosphates du Maroc. (*La Nature*, 26 fév. 1921).

Voir, au point de vue plus purement géologique : Savornin : Sur la repartition et l'allure des bassins phosphatés dans le Maroc occid. (*C. R. Ac. Sc.*, 24 janvier 1921).

(7) Goulven, La région des Doukkala. (*Annales de Géogr.*, 15 mars 1920, p. 127-138).

(8) Petit, *L'hinterland du port de Rabat Salé*. Rabat.

(9) Brunot (L.). *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*. Paris, E. Leroux, xiv-358 p.

M. Brunot a résumé sa thèse par cette phrase placée en épigraphe : « La civilisation maritime, de Rabat Salé a été un accident passager provoqué par des étrangers ».

C'est également Rabat et sa région qui forme le sujet de la nouvelle série de documents publiés par la mission scientifique du Maroc (1). On y trouvera les renseignements les plus divers sur les centres urbains et sur les tribus.

Le Moyen-Atlas commence à devenir plus abordable ; mais sa structure, si elle a cessé d'être mystérieuse, n'en reste pas moins obscure. Nulle part l'Aviation n'a autant contribué à la documentation géographique. A l'obligeance du Chef de service de la Photographie, nous devons la communication de quelques photographies où l'on peut constater un phénomène très curieux en lui-même et très suggestif : c'est une situation de capture qui mérite de devenir classique. Entre Outat el Hadj et Almis des Marmoucha, le chaînon le plus oriental de l'Atlas est franchi par une sorte de col à 1.400 mètres entre des sommets qui ont de 2.000 à 2.400 mètres. Un oued descend vers ce col où il forme un cône de déjection ; ses eaux s'étalent en une zone d'épandage d'où elles coulent ensuite en deux sens opposés, d'un côté vers l'est c'est-à-dire vers la Moulouya, de l'autre vers l'ouest. Cet oued occidental n'a pas été encore reconnu, mais d'après les Indigènes, il irait rejoindre le Guigou en contournant le Tichchoukt.

Les hommes ne sont pas moins originaux que leurs montagnes. Il est d'un intérêt puissant pour la Géographie et l'ethnographie de saisir sur le vif ces sociétés primitives avant qu'elles aient été transformées par la soumission. Des monographies particulières ont été consacrées, l'une aux Seghrouchen par M. Destaing (2), l'autre aux Riata par M. L. Voinot (3).

Le Maroc oriental est actuellement l'objet des recherches du Dr Russo, médecin-chef de l'Hôpital d'Oujda. On trouvera de lui, dans le Bulletin de la Société de Géographie et celui de la Société des Sciences naturelles, diverses notes de géologie et de géographie physique, sans parler de son importante communication au Congrès. Sur la Géographie humaine, les aptitudes économiques de la région, le Bulletin de la Société de Géographie a publié deux monographies (4). La question de l'irrigation est une des plus importantes et la disette dont le pays a si cruellement souffert depuis un an la met au premier plan. Les Photographies font très bien ressortir les procédés des Indigènes. La Moulouya est très peu utilisée, soit parce que sa pente est faible, soit parce que ses berges sont parfois profondes. L'effort des Indigènes s'est porté sur les affluents dont la rupture de pente au moment de l'entrée en plaine est merveilleusement utilisée. L'Oued est barré, saigné par deux seguias qui s'éloignent sur chaque rive en suivant presque la courbe du niveau et tous les champs inférieurs peuvent être arrosés. Ainsi les douars et les cultures accompagnent non la vallée du fleuve mais le pied de la montagne. Deux études spéciales ont enrichi nos connaissances sur le Maroc oriental. Dans le Bulletin de la Société d'Histoire naturelle de l'Afrique du Nord (janvier 1921), M. Battandier rend compte d'un important envoi de plantes recueillies dans la région de Midelt par M. le Dr Nain. L'activité des Espagnols au sud de Melilla nous

(1) *Villes et Tribus du Maroc.* Rabat et sa région, 4 vol. in-8°, Paris, Leroux.

(2) Destaing (Edm.). *Etude sur le dialecte berbère des Aït-Seghrouchen.* Leroux, 8°, 88-410.

(3) Voinot (L.), Les Riata, *Bull. de la Soc. de Géog. et Archéol. d'Oran*, juin 1920, 61, 79.

(4) Bouveret (Cd.), Ras Moulouya *Bul. Sté de Géog. Maroc*, t. II, fasc. 1. [illegible] (Ch.), Région de la moyenne Moulouya *Bul. Soc. Géog. Maroc*, t. II, fasc. 4.

a amenés à envoyer une mission topographique dans la zone frontière mal délimitée en particulier dans la cuvette de Guerrouaou. M. le Commandant de Martonne a exposé cette question (1). Il apparaît que la diplomatie est encore trop imprégnée de la vieille notion de ligne de partage des eaux qui crée une insoluble difficulté dans les cuvettes sans écoulement comme le Guerrouaou.

La région du Haut-Atlas et du Sous a donné lieu à diverses publications. Aucune ne semble avoir apporté une sérieuse contribution au progrès de nos connaissances sur la structure physique de la montagne ; mais toutes contiennent des renseignements fort intéressants sur le genre de vie des habitants et les ressources du pays. Ce sont surtout des impressions de voyageurs que les livres de M. Louis Thomas (2) et du Dr Chatinières (3), avec de suggestives notations psychologiques chez ce dernier. La région qu'a parcourue M. Penet (4) est aussi curieuse pour le géologue que pour le touriste : il est dommage que les renseignements sur le Cirque d'Aroumd et le lac d'Ifni soient si brefs. La Société de Géographie au Maroc a organisé en juin dernier une excursion dans le Haut-Atlas entre l'O. Amismiz et l'O. Ourika. Il apparaît dans le compte-rendu (5) combien il est difficile de faire une étude méthodique sur un itinéraire tracé d'avance. C'est la même région qui est décrite par MM. Troussu et St-Yves dans *La Géographie* (6). La compétence de M. Troussu donne une valeur particulière aux renseignements fournis sur les rivières et leur valeur comme sources d'énergie. On notera également la division du Haut-Atlas en 4 secteurs, d'après certains caractères climatologiques et botaniques : Haut-Atlas atlantique, de Marrakech, central, oriental. On voit que cette division coïncide avec celle qui a été inspirée à M. Gentil par la structure, la zone cristalline que M. Gentil appelle le Massif central du Haut-Atlas occidental se trouvant seulement subdivisée en deux. L'expédition du Général de Lamothe en 1917 à travers le Haut-Atlas occidental par Imintanout et le Tizi n Maachou n'a pas été moins utile au point de vue scientifique qu'au point de vue politique. Elle avait déjà fait l'objet d'une conférence de M. Jean Louis (7), d'un livre de M. Dugard (8). De nouveaux renseignements nous sont apportés par le Colonel Bernard et le Capitaine Racine (10). Sur le Sous lui-même une importante monographie a été publiée par le Capitaine Bourguignon (4). La région est plus pauvre que ne l'avait fait croire la réclame des Mannesmann. Sauf un étroit ruban de cultures le long de l'oued, le Désert s'annonce. Taroudant est presque une oasis. L'Administration a été heureusement inspirée en prenant ses dispositions pour sauvegarder les forêts d'arganiers, pauvre ressource dont la disparition eût été désastreuse pour les Indigènes.

(1) De Martonne (Cmt), Le Guerrouaou. (*Bull. Soc. Géog. Maroc.*, t. II, fasc. 23).

(2) Thomas (L.), *Voyage au Goundafa et au Sous.*

(3) Chatinières (Dr), *Dans le Grand Atlas Marocain*. Extraits du carnet de route d'un médecin d'assistance médicale indigène, [illegible] Paris, [illegible]

(4) Penet (P.), [illegible]

(5) *Bull. Soc. Géog. Maroc.*, [illegible]

(6) Troussu et Saint-Yves, *Le Haut Atlas de Marrakech*. *La Géographie*, avril 1921, [illegible].

(7) V. *Bull. Soc. Géog. Maroc.*, février 1918, p. [illegible]

(8) Dugard, *La Colonne du Sous* (Paris, [illegible]).

(9) Bernard (Colonel) et Racine (Capt.), Reconnaissance scientifique à l'occasion de la colonne du Sous en 1917. *Afrique française*, 1920, Suppl. p. [illegible].

(10) Bourguignon (Capt.), La vallée de l'O. Sous et la région de Taroudant (*Revue des Troupes coloniales*, 1920, p. [illegible]-283).

Le Sahara marocain est naturellement la plus mal connue des régions marocaines : c'est pourquoi il importe de prêter une attention particulière aux travaux qui y touchent. Dans ces derniers mois une œuvre importante a été réalisée : à cette œuvre se trouve particulièrement attaché le nom du capitaine Augiéras. C'est une magnifique école que le Sahara ; l'ironie malveillante a bien mal inspiré Bismarck le jour où il se moquait du Coq gau[illegible] grattant les sables africains. Ces sables eux-mêmes ont eu des vertus particulières. Le Désert plie l'intelligence française trop abstraite à cette observation minutieuse qui permet de connaître et de suivre à la trace les groupes de bandits errants dans ces espaces mornes et vides ; il entraîne à la résistance physique le chef français qui trouve dans sa volonté la force de surpasser les Indigènes acclimatés, il retrempe les caractères où l'abus de l'analyse exercerait son influence dissolvante.

Nulle part mieux que dans le Désert, le Français n'a montré ce qu'il était par nature, un chef né pour l'action. Le Capitaine Augiéras est le digne successeur de ces officiers intrépides qui ont fait régner la paix, la paix française, de la Méditerranée au Golfe de Guinée. Il était déjà très connu par son ouvrage, le *Sahara occidental* (1) publié sous les auspices de la Société de Géographie de Paris. Toute la Presse a commenté sa traversée du Sahara occidental, du sud Oranais au Sénégal, sa jonction avec le Cmt. Lauzanne, parti de Mauritanie. Les résultats géographiques de cette exploration qui sont dignes de l'effet politique obtenu n'ont pas encore été publiés. Mais déjà le Capitaine Augiéras avait fait en avril 1920, un raid magnifique : parti de Tabelbala, il avait traversé l'Iguidi et était revenu par les hauts plateaux du Dra. Dans son compte-rendu (2), on notera en particulier l'existence d'une route de caravanes nord-sud, partant sans doute de Tamgrout, et l'importance de Tinfouchi, point d'eau inconnu des Européens.

Au Sahara, le centre de toute étude physique ou humaine, est l'Hydrographie. La Saoura dont MM. Gautier et Larnaude (3) exposent le régime et l'évolution est un exemple curieux et expressif. La coïncidence de la vallée avec le bord du Grand Erg, l'influence des sables sur les cas de captures, la formation d'une cuvette saline comme le Sebkha de Timmoudi, les rapprochements entre les crues et le niveau d'eau dans des puits assez éloignés, tous ces faits doivent suggérer d'instructives comparaisons avec les autres oueds du Sahara marocain. Et l'on peut replacer les analyses de détail dans leur ensemble naturel grâce à l'article de M. Chudeau (4). Des considérations zoologiques éloignent M. Chudeau de l'idée que la Saoura ait été rejoindre le Niger dans la célèbre cuvette de Taodeni. L'hypothèse d'une évolution du climat saharien qui domine toutes ces questions hydrographiques et biogéographiques a besoin encore d'une abondante et minutieuse documentation. C'est pourquoi l'étude du Sahara marocain est liée aux recherches poursuivies en A. O. F. : recherches qu'il est facile de suivre grâce au *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A. O. F.*

Pour terminer cette revue de l'Année géographique, il reste à signaler quelques études consacrées à des faits particuliers et dépassant le cadre régional. Il va bientôt paraître un important article de M. Augustin Bernard sur le régime des pluies au Maroc. D'utiles ren

(1) Augiéras (Capt.), Le Sahara occidental, in-8, 1919.

(2) Augiéras (Capt.), Une reconnaissance dans le Sahara marocain. (*La Géographie*, mars 1921, p. 251-262).

(3) Gautier et Larnaude, *L'Oued Saoura* (*Annales de Géogr.*, 15 janvier 1921, p. 50-59).

(4) Chudeau, L'Hydrographie ancienne du Sahara (Conséquences biogéographiques). *Revue scientif.* 23 avril 1921).

seignements sur les principales ressources agricoles du Maroc sont contenus dans les volumineux comptes-rendus du Congrès d'agriculture coloniale (1).

Malheureusement ces communications ne sont plus au courant des essais les plus récents. Plus actuel est un article sur les plantes aromatiques au Maroc (2). Ce sont d'autre part des observations personnelles qu'à publiées M. Ducellier (3) dans la Bibliothèque du colon du Nord de l'Afrique.

La vie économique d'un pays se résume finalement dans son commerce extérieur où le régime douanier joue un rôle des plus importants. M. Donon (4) montre les graves inconvénients du régime actuel du Maroc.

***

Comme le montre ce long et pourtant insuffisant résumé, il serait injuste de considérer que l'année a été stérile au point de vue des productions géographiques. Mais il est légitime d'espérer davantage. D'où vient cette insuffisance ?

Est-ce faute de matière ? Mais il n'est pas de pays plus original, plus mal connu, plus riche d'expérience, de transformations et d'avenir. Sans doute, il faut maintenant renoncer aux grandes synthèses, mais l'étude des régions naturelles et des phénomènes essentiels de la géographie humaine est entièrement à faire. Au Maroc si la matière géographique a un inconvénient, c'est sa masse, mais des travaux comme ceux de M. Gentil ont précisément déja mis de l'ordre dans cette masse.

Est-ce faute de documents ? Mais nous avons montré dans la première partie que ces documents sont très nombreux et s'accumulent rapidement.

Est-ce faute de travailleurs ayant le sentiment de l'intérêt des recherches géographiques ? A première vue, on pourrait le craindre. Le Maroc est un pays d'action ; l'intelligence risque de n'y jouer un rôle que dans la mesure où elle conduit à l'action, pour parler brutalement, à la fortune. La géographie ne peut se flatter d'une utilité aussi immédiate. Elle essaie de dégager les rapports d'interdépendance entre les groupements humains et les conditions du milieu physique, mais elle n'a pas la prétention de fixer ces rapports dans des lois, d'établir le déterminisme rigoureux sur lequel reposent les sciences du monde matériel. Cependant, elle n'est pas un jeu de dilettantes. Dans la culture générale essentiellement française, qui risque de verser dans des abstractions un peu faciles et parfois dangereuses, elle met une note de réalisme. On a dit de l'histoire qu'elle « affinait le tact des vérités fuyantes » ; entre ces vérités trop fuyantes et les vérités trop mathématiques, la géographie a sa place à part, une bonne place sur le terrain de la réalité où un peu de science doit guider notre action au milieu de l'inconnu.

En ce sens large, la géographie est utile et la géographie du Maroc a besoin d'être étudiée par tous ceux dont l'action oriente l'avenir. Il importe de discerner dans le Maroc actuel ce qu'il peut y avoir de permanent dans l'influence exercée par le milieu physique dans l'adaptation des Indigènes, afin de ne pas briser inconsidérément des liens séculaires. La science a

(1) *Congrès d'agriculture coloniale*. L'olivier du Maroc (t. II, p. 565-566). Le ricin au Maroc (t. II, [illegible]). La culture du coton au Maroc (t. III, p. [illegible] et 486-[illegible]). V. sur la pêche (t. IV, [illegible]).

(2) *Bull. mensuel de renseignements* [illegible] [illegible], p. 1415-1[illegible].

(3) Ducellier, *Les pâturages du Maroc*. Alger, in-8, 5[illegible] pages.

(4) Donon (J.), *Le régime douanier du Maroc et le développement du commerce marocain jusqu'à nos jours*. Larose, in-8, [illegible] p.).

mis en nos mains des moyens puissants, mais la guerre a révélé aux plus optimistes que ces moyens sont puissants pour le mal comme pour le bien. Il est bon pour les forts de se méfier de leur force et « l'on ne commande bien à la nature qu'en lui obéissant. »

Cette utilité en quelque sorte idéale, elle est pleinement sentie au Maroc. Parmi les fonctionnaires qui sont plus particulièrement en contact avec le pays et ses habitants indigènes, officiers du Service des Renseignements, Contrôleurs, agents du Service de l'Agriculture et des Travaux Publics, on compte les meilleurs ouvriers de la géographie du Maroc.

Nous ne manquons donc pas plus de travailleurs que de travail ou de moyens de travail. Mais ce qui fait défaut, c'est une organisation du travail. Plus qu'aucune autre science, la géographie est une œuvre collective où l'effort isolé perd une partie de sa valeur. En France, le travail en commun a été organisé dans la plupart des Facultés. L'Institut de géographie alpine à Grenoble a produit des résultats remarquables. La Faculté d'Alger vient de créer un Institut analogue. Au Maroc, la Société de géographie a très heureusement amélioré les conditions des recherches. C'est son action qu'il faudrait compléter avec les moyens dont dispose l'Institut des Hautes-Études Marocaines.

A Casablanca, la Société de géographie aura bientôt une salle où elle pourra rassembler ses meubles, ses archives et son personnel dispersés. A Rabat, l'Institut des Hautes-Études Marocaines abritera notre centre d'études géographiques. Il s'agit de réaliser dans le domaine restreint de la Géographie, le but plus général que s'est proposé l'Institut : d'une part rassembler les moyens de travail, d'autre part mettre en rapport tous ceux qui s'intéressent à la Géographie.

Le premier des instruments de travail, c'est un inventaire de ces instruments. Il sera tenu à jour une Bibliographie méthodique, non seulement des livres, non seulement des articles, mais de toutes les sources de renseignements. Une des grandes difficultés des études géographiques au Maroc, c'est de se procurer les ouvrages généraux de références. Ils ne sont pas très nombreux en Géographie, parce que cette science est récente. Si nous sommes assez riches, il serait désirable de les avoir en double exemplaire, l'un à consulter sur place, l'autre servant au prêt à distance. L'idéal, ce serait d'avoir dans une même pièce tout ce dont on a besoin, c'est pratiquement impossible ; à défaut, il importe d'avoir l'indication précise du lieu où se trouvent les documents nécessaires. Pour les imprimés, la tâche est aisée grâce à la Bibliothèque générale; pour la documentation en roches, fossiles et plantes, les collections du Muséum seront une autre bibliothèque. La simplicité bienveillante des chefs de service facilitera l'accès des Archives dont l'Administration métropolitaine est si jalouse.

Par dessus tout, il se faut entr'aider. Parmi les Géographes amateurs ou professionnels, il y a trois catégories : les uns ont entre leurs mains, par leur fonction, les documents écrits ; d'autres sont mieux placés pour consulter le Document géographique le plus indispensable, je veux dire le Pays, sol et habitants ; d'autres enfin apportent leur culture générale et leur initiation géographique plus complète. Géographes de toutes catégories associons-nous.

Mai 1921

J. Célérier.

RAPPORT SUR LES TRAVAUX D'ETHNOGRAPHIE RELATIFS AU MAROC

JUIN 1920 — JUIN 1921

En réunissant chaque année, à date fixe, tous ceux d'entre nous qui éprouvent quelque goût à mieux connaître notre Maroc, ce Congrès ne nous fournit pas seulement l'occasion d'échanger, sur un sujet aussi divers, quelques idées nouvelles; il nous convie à mesurer ensemble, d'un rapide coup d'œil, le chemin parcouru: il nous invite à dresser, d'une année à l'autre, en chaque ordre de matières, un compte sommaire de nos acquisitions. Etablissons donc notre bilan ethnographique.

Dès sa première année, l'Institut des Hautes-Études Marocaines est apparu comme un organisme de recherches ethnographiques dont on peut attendre beaucoup. Il a entrepris notamment deux grandes enquêtes, carte linguistique, et atlas hagiographique du Maroc, œuvres de longue haleine, mais dont les résultats paraissent déjà encourageants. A chacune de ses réunions mensuelles, l'ethnographie a tenu une large place, et l'on retrouvera prochainement dans la revue *Hespéris* la plupart des travaux qui y furent apportés. Enfin cette revue publiera toute une série de communications qui, sur l'initiative de quelques membres du comité, lui ont été adressées de bien des points du Maroc : bonne documentation, comme nous n'en aurons jamais trop, et comme en peuvent recueillir tous ceux qui vivent au contact de l'indigène et savent s'intéresser à lui. Mais nos travaux vous sont familiers; et je voudrais vous entretenir plutôt de ce qui se fait ailleurs.

⁂

Tout près de nous, dans l'ultime fascicule des *Archives Berbères*, M. le Dr Herber, poursuivant l'enquête qu'il a entreprise sur les tatouages marocains, étudie ceux que portent sur la main droite les soldats des tabors, sous Moulay Moḥammed ben 'Abd Allah et Moulay el-Hasan. Il démontre qu'il ne s'agit pas cette fois de tatouages ethniques, magiques ou thérapeutiques, mais de marques destinées à permettre de reconnaître les soldats, et à prévenir, en particulier, les désertions. M. Lévi-Provençal publie des *Notes d'hagiographie marocaine*, contribution avant la lettre à l'atlas hagiographique du Maroc. Ces notes ont été prises chez les tribus jbala du nord de Fès : Jaïa, Slès et Fichtala. Elles comprennent, à côté d'un poème populaire, d'inspiration analogue à celui que M. Lévi-Provençal a précédemment publié dans la *Revue Africaine* (1), toute une série de légendes concernant deux saints de la région, le fqih el-Ḥâjj el-Ḥasan Genboûr, des Jaïa, et Moulay Aḥmed ben el-Ḥâjj Hammoûmed, des Slès. Dans ce même fascicule des *Archives Berbères*, quelques renseignements sont à tirer des articles du lieutenant Coustel sur les Cherarda, et du lieu-

(1) *Un chant populaire religieux du Djebel marocain*, *Revue Africaine*, 2e trim. 1918.

tenant PILLANT sur les Zaian. On en peut glaner aussi, çà et là, dans le *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc* (1).



Cependant, les articles de revue n'ont pas été extrêmement nombreux. Par contre, l'année écoulée a vu paraître un certain nombre de volumes qui intéressent directement l'ethnographie marocaine, même lorsqu'ils ne lui sont pas spécialement consacrés. C'est le cas de quelques travaux de linguistique. M. DESTAING a étudié le dialecte des Aït Seghrouchen du Nord (2); l'ouvrage est précédé d'une longue introduction dans laquelle l'auteur expose les renseignements qu'il a pu obtenir sur l'organisation, les mœurs, les industries de cette tribu encore presque tout entière insoumise. En outre, les conclusions de son étude linguistique posent d'une manière nouvelle le problème du classement des dialectes berbères marocains, et celui des grandes migrations de tribus à travers le Moyen-Atlas : mouvement commencé depuis bien des siècles, et qui se poursuit aujourd'hui sous nos yeux. M. LAOUST a publié un *Cours de berbère marocain* (3) pour les dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas, à l'usage des débutants. Les textes qu'il apporte comme spécimens de ces parlers présentent un réel intérêt ethnographique : descriptions, faites par des informateurs indigènes, d'objets ou de coutumes, contes, légendes ou poèmes. Il donne ainsi l'*azref* — recueil des lois — de Timgissin, dans la Feïja ; puis un exemple de ces poèmes géographiques qui ont tant de succès chez les Berbères; quelques légendes hagiographiques relatives aux saints des Chleuhs, et surtout au grand marabout du Tazeroualt, Sidi Hamed ou Mousa : l'une de ces légendes, et non la moins curieuse, le montre, nouvel Ulysse, dans la caverne d'un autre Polyphème. Enfin quelques contes d'animaux et quelques contes merveilleux viennent s'ajouter à ceux que M. Laoust avait donnés dans sa précédente *Étude sur le dialecte des Ntifa*, contes dont j'ai essayé de montrer l'intérêt dans un article récent de la *Revue d'Ethnographie* (4).

Il y a beaucoup à prendre dans les *Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé* (5) de M. L. BRUNOT. Mais j'insisterai surtout sur l'ouvrage, tout à fait im-

(1) Les ouvrages publiés peu avant notre dernier congrès, où j'ai eu l'occasion de les signaler sommairement, ont été l'objet de nombreux comptes rendus dans les revues scientifiques de la métropole, d'Algérie et du Maroc ; beaucoup de ces comptes rendus ne se bornent pas à une simple exposition du sujet traité, mais engagent la discussion, et apportent des idées nouvelles. Il convient de noter principalement : sur LAOUST, *Mots et choses berbères*, A. VAN GENNEP, in *Mercure de France*, 1er juin 1920; BEL, in *Revue africaine* 3e-4e fasc. 1920; LÉVI PROVENÇAL, in *Archives Berbères* 1er fasc. 1920; Henri BASSET, in *Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-octobre, 1921 — sur Henri BASSET, *Essai sur la littérature des berbères* : article d'Augustin BERNARD in *Bull. du Com. de l'Afrique française*, nov. 1920; S. REINACH in *Revue Archéologique* 1920; G. YVER in *Revue Africaine*, 3e-4e trim. 1920; M. DELAROSSE in *Revue d'Ethnographie*, 3e fasc. 1920; René DUSSAUD, in *Revue de l'Histoire des Religions*, mai-juin 1921 : E. LAOUST in *Hespéris* 2e fasc. 1921 : R. MAUNIER in *Revue Algérienne* 1921 : — sur le même, *Le culte des grottes au Maroc* : M. DELAROSSE in *Revue d'Ethnographie*, 3e fasc. 1920; J. CARCOPINO, in *Revue Africaine* 3e-4e trim. 1920; René DUSSAUD in *Revue de l'Histoire des Religions*, mai juin 1921 ; F. BEGUINOT, in *Oriente Moderno*, 1921 ; E. LAOUST, in *Hespéris*, 2e fasc, 1921 ; R. MAUNIER in *Revue algérienne*, 1921.

(2) *Publications de la Faculté des Lettres d'Alger*, t. LVI, Paris 1920. C. R. par Henri BASSET, in *Revue d'Ethnographie*, 1921, p. 67-70; L. BRUNOT, in *Hespéris*, 1921, 4e fasc., p. 487-490.

(3) Paris, Challamel, 1921.

(4) 1921, p. 26-38.

(5) *Publications de l'Ecole Supérieure d'Arabe et de Berbère de Rabat*, t. VI, Paris, Ed. E. Leroux, 1920.

pendant pour nous, qu'il a consacré à *La Mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé* (1). Pour la première fois, nous trouvons là l'étude systématique d'une civilisation maritime nord-africaine. Et pas de la première venue : l'héritière de ces fameux corsaires salétins, dont les exploits sinistres, pendant deux siècles, troublèrent l'Europe. Depuis ce temps, quelle décadence ! Les hauturiers de jadis ont fait place à des barcassiers pusillanimes, dont toute la science, qui se perd chaque jour, consiste à franchir la barre pour aller décharger en rade les vaisseaux chrétiens ; à des pêcheurs qui n'osent point s'aventurer en mer, et bornent leurs navigations à la remontée du fleuve. Mais sont-ils les descendants des marins d'autrefois ? C'est bien peu probable. Les corsaires, pour la plupart, étaient des étrangers, et les mariniers d'aujourd'hui nous donnent la mesure des aptitudes nautiques des indigènes. Du moins M. Brunot étudie-t-il minutieusement, avec une très réelle sympathie, leurs industries si près de disparaître, leur vocabulaire imagé, leurs mœurs particulières. Et, ce qui est pour nous d'un intérêt capital, il s'est attaché à connaître leurs croyances, leurs superstitions, les saints spéciaux aux gens de mer. L'Océan, immense, inconnu, est peuplé d'êtres mystérieux, de génies qui viennent parfois jouer sur la grève, habitent les flots ou les grottes marines, et sont les serviteurs d'un autre génie tout puissant, qui est le démon Océan lui-même. Celui-ci, ombrageux comme tous les génies, tyran capricieux qui se plaît tour à tour à combler l'homme de bienfaits et à l'accabler de sa colère, n'a pas accepté sans murmures l'autorité du Dieu de l'Islâm aidé de tous les saints enterrés sur la côte. Il est demeuré un génie des eaux, plus redoutable que ses congénères de toute la distance qui sépare l'Océan d'un fleuve ou d'un étang : remarquable vestige du vieux paganisme berbère.

Aux croyances antéislamiques des Berbères est consacré aussi un long passage du livre récent de M. Van Gennep sur *l'État actuel du Problème totémique* (2). Mais, à vrai dire, il ne s'agit pas d'un travail nouveau, car ce passage est la reproduction d'un article du même auteur paru un an auparavant dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (3).

Dans un autre ordre d'idées, les grandes ceintures de soie tissées à Fès ont fourni à M. [illegible] la matière d'un bel album contenant de nombreuses reproductions en couleurs. On peut regretter l'absence non seulement de toute étude d'ensemble sur la fabrication et la décoration de ces ceintures, mais même de tout commentaire ou de tout texte explicatif des planches. Néanmoins ce recueil de modèles bien choisis sera loin d'être inutile.

Enfin, je m'en voudrais de ne pas signaler deux travaux, qui, s'ils n'apparaissent pas au premier abord en rapports très étroits avec l'étude des populations marocaines, n'en contiennent pas moins, en ce qui nous concerne, des documents tout à fait intéressants. M. Desparmet continue à donner dans la *Revue Africaine* et dans le *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger* le résultat de ses enquêtes approfondies sur *l'Ethnographie traditionnelle de la Mettidja*, dont les mœurs sont souvent si semblables à celles de nos indigènes marocains ; et M. Gaudefroy-Demombynes vient de publier tout récemment un excellent petit volume sur les *Institutions musulmanes* (4) : il contient, notamment sur la prière, le pèlerinage et la psychologie des pèlerins, des pages de tout premier ordre (5).

Cette liste n'est pas encore complète. Faute d'avoir pu me le procurer à temps, je ne peux vous parler dès maintenant d'un ouvrage que M. Westermarck, reprenant avec des matériaux nouveaux une étude qui date de quelques années, vient de consacrer aux génies

(1) [illegible] *Rabat*, t. V.
(2) Paris, [illegible], 1920.
(3) Juillet-[illegible] 1921.
(4) Paris, [illegible], 1921.
(5) Il faut à peine mentionner après cet ouvrage celui de A. G. P. Martin, *Précis de Sociologie nord-africaine*, dont le 2e volume, consacré aux mœurs et coutumes, vient de paraître. Il nécessiterait une révision sérieuse.

nord-africains. Je dois réserver aussi pour notre prochain Congrès le travail de M. Laoust sur les noms et les cérémonies du feu chez les Berbères, car *Hespéris* n'en a point encore achevé la publication. D'autres œuvres s'annoncent, qui verront le jour à bref délai, et nous intéressent particulièrement : la traduction par Mme J. Arin des *Cérémonies du Mariage au Maroc* de M. Westermarck ; les notes inédites d'ethnographie et de linguistique laissés par le regretté Biarnay, et d'autres travaux encore...

L'année qui vient s'ouvre donc sous d'heureux auspices : les études ethnographiques, au Maroc, ne sont pas délaissées. Il y a place pourtant encore pour des travailleurs nombreux : le champ est si vaste, et la moisson presse tant !

Henri Basset.

COMPTES RENDUS DES SÉANCES MENSUELLES

DE

L'INSTITUT DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES

Séance du 21 décembre 1920.

La séance est ouverte à 14 h. 30 dans la bibliothèque de l'Institut, sous la présidence de M. Hardy, directeur de l'Enseignement.

Sont présents, MM. Brunot, Célerier, de Cénival, Fleury, Ismaël Hamet, Laoust, Lévi-Provençal, Dr Liouville.

La discussion porte sur le plan et la mise en train de diverses publications scientifiques que l'Institut voudrait entreprendre : bibliographie générale du Maroc ; atlas linguistique marocain, indiquant avec précision la répartition des parlers arabes et berbères, les particularités des dialectes, les traces de langue berbère dans les régions actuellement arabophones, atlas hagiographique signalant l'emplacement des zaouias et lieux divers de pèlerinage et de culte. MM. Laoust et Lévi-Provençal font remarquer que ces publications ne présentent pas seulement un grand intérêt au point de vue linguistique et ethnographique, mais aussi qu'elles pourraient rendre service à la cause de notre influence au Maroc, en nous faisant mieux connaître les populations que nous devons gouverner et administrer. Il est d'autre part urgent d'organiser les recherches, car le langage et les croyances populaires n'ont pas encore subi de façon grave les influences de la pénétration européenne.

M. Célerier demande à l'Institut d'entreprendre aussi une publication de tous les textes de l'antiquité classique relatifs au Maroc. Il serait commode pour les travailleurs de voir groupés en un petit volume les textes, presque tous brefs, qu'il faut actuellement chercher çà et là à travers des ouvrages qu'il est d'ordinaire difficile de se procurer.

M. Lévi-Provençal rend compte d'une excursion qu'il a faite récemment à el-Mahdîyya. Il retrace brièvement l'histoire de cette ville, qui paraît avoir pour origine la ville de Thymaterion établie par les Phéniciens à l'embouchure de Sebou. Divers vestiges font croire à un établissement romain sur l'emplacement de Thymaterion. Les Almohades y fondèrent une ville, qui, comme la forêt voisine, porta le nom d'el-Ma'moûra. Depuis sa destruction, à la fin du XVe siècle, la place fut occupée par les Portugais au XVIe siècle, par les Espagnols au XVIIe siècle, jusqu'à ce que Moulay Ismâ'il, chassant ces derniers occupants, donnât à l'enceinte l'aspect qu'elle a conservé jusqu'à nos jours. M. Lévi-Provençal a demandé au Lieutenant de vaisseau Montagne, commandant le centre d'aviation maritime de Kénitra, de consacrer une étude archéologique à el-Mahdîyya.

La séance est levée à 17 h. 30.

Séance du 11 janvier 1921.

La séance est ouverte à 14 h. 30 dans la bibliothèque de l'Institut, sous la présidence de M. Hardy.

Le Résident Général veut bien donner une preuve de l'intérêt très vif qu'il porte aux travaux de l'Institut, en assistant à la séance.

Sont présents : MM. Alluaud, Henri Basset, Brunot, Châtelain, Célérier, Fleury, Hamet, Laoust, Lévi-Provençal, Dr Liouville, et la plupart des membres correspondants résidant à Rabat.

M. Laoust donne lecture d'un questionnaire relatif à une enquête sur l'aire d'extension de la langue berbère au Maroc. Le questionnaire adopté sans modification sera adressé aux officiers des bureaux de renseignements, par les soins de M. le colonel Huot, qui veut bien s'intéresser à cette enquête ; les renseignements recueillis permettront d'établir la carte linguistique du Maroc.

M. Célérier rappelle que les recherches sur l'histoire et la géographie anciennes du Maroc ont été renouvelées par l'occupation française, par les fouilles du service des Antiquités, par le développement des études berbères. Il rend compte des conversations engagées pour la publication d'un recueil groupant toutes les sources anciennes. M. Roget veut bien se charger des textes littéraires. M. Châtelain ajoute aux inscriptions du *Corpus* toutes les découvertes épigraphiques qui lui sont dûes. Une troisième partie sera consacrée à la numismatique.

M. Lévi-Provençal rend compte ensuite à l'Institut des résultats auxquels l'a conduit l'inventaire des manuscrits arabes de la bibliothèque de l'École Supérieure de Rabat, dont il est le conservateur. Le fonds manuscrit de l'École comprend déjà 544 ouvrages inédits ou rares dont une grande partie est relative à la littérature et à l'histoire du Maroc et de l'Espagne maure. Il ne faudra négliger aucun moyen d'accroître cette collection de manuscrits arabes, qui est déjà en bon rang parmi celles des grandes bibliothèques d'Europe et d'Orient.

Le Résident Général demande alors la parole. Il expose combien il est urgent d'amorcer la construction de la bibliothèque générale et du dépôt d'archives. Tant que l'on en sera dépourvu, le travail et les recherches seront entravés; les acquisitions de livres et de manuscrits rendues difficiles.

Il convient de se mettre sans plus attendre à la recherche des manuscrits anciens et des documents de tout ordre qui existent au Maroc ; de photographier ceux dont les propriétaires ne veulent pas se dessaisir; d'acheter ceux qui sont à vendre. Il faut intéresser à cette chasse toutes les bonnes volontés, les arabisants, les officiers et ne pas manquer de reconnaître les efforts accomplis dans ce sens.

Le Docteur Renaud rend hommage à la bonne volonté des officiers des postes, mais il fait remarquer que ce qui les gêne dans les recherches qu'on leur demande, c'est l'absence de documentation. Il y aurait une incontestable utilité à faire pour les auteurs arabes, ce que M. Célérier demande pour les sources anciennes de l'histoire du Maroc. On ne peut demander aux chercheurs de faire l'effort considérable que nécessite l'étude de l'arabe littéraire. Ainsi pour l'enquête hagiographique proposée par M. Lévi-Provençal, qui pourrait être menée à bien en nombre d'endroits par des médecins, surtout pour les saints guérisseurs, il serait indispensable que la traduction des principaux ouvrages fût entreprise sous les auspices de l'Institut. Quelques chroniques et hagiographies ont déjà été traduites par la Mission Scientifique de Tanger, mais ce n'est pas suffisant. Sans parler de toute la première partie de l'*Istiqsâ*, il y aurait tout intérêt à mettre entre les mains des chercheurs une traduction de la *Salwat el-Anfâs* et de quelques autres biographies des savants ou personnages marquants du Maroc, lithographiées à Fès ou imprimées au Caire à la fin du siècle dernier.

M. Hamet rend compte des modifications subies par les noms de lieux berbères, en particulier les abus d'arabisation par transcription ou par interprétation. Quelques essais d'identification (oued Sebou, oued Moulouya, Tlemcen, Fès, etc.) montrent l'intérêt qu'il y aurait à rétablir les noms de lieux berbères dans leur forme véritable et de les rattacher logiquement à la souche dont ils sont issus. La constitution d'un catalogue onomastique serait la suite nécessaire de ces recherches.

M. L. Châtelain, chef du Service des Antiquités, communique la 4e série d'inscriptions inédites de Volubilis, à laquelle il joint des textes épigraphiques découverts à Anoceur et à Mechra Sidi-Jabeur. Il procède au déchiffrement d'une inscription qui relate une alliance conclue sous Probus, en 277, entre le gouverneur de la Tingitane, Clementius Valerius Marcellinus et Julius Mulfuzis, fils du roi des Baquates, Matif.

M. Hardy montre l'intérêt que présenteraient des études spéciales de psychologie indigène et s'efforce de déterminer le sens, les limites et les méthodes de ce genre de recherches. Il estime notamment qu'on doit, au moins pour le moment, négliger les travaux de psychologie générale, les analyses de l' « âme musulmane » prise dans son ensemble, et s'en tenir à des enquêtes de détail, à des manifestations superficielles de l'activité mentale ou de la moralité, comme la politesse, l'ironie, la colère, le jeu, etc. Il communique à titre d'exemple, les documents qu'il a déjà recueillis, avec l'aide de MM. Brunot et Bernoûsi, sur les plaisanteries habituelles et l'ironie chez les commerçants et artisans de la rue Souiqa, à Rabat, et il invite les membres de l'Institut à collaborer à cette entreprise, qui peut être intéressante à tous égards.

M. Brunot donne les résultats d'ordre ethnographique qui se dégagent d'une monographie lexicologique concernant les noms des poteries et des récipients à Rabat. Un quart des vocables étudiés est d'origine étrangère, particulièrement romane. Les noms arabes désignent les objets les plus simples par la forme ou la matière dont ils sont faits. Il est curieux de remarquer que les noms des poteries deviennent facilement des surnoms puis des noms patronymiques chez les indigènes marocains.

M. Henri Basset attire l'attention de l'Institut sur la grande richesse du Maroc en vestiges préhistoriques de toutes sortes. Par les travaux intéressants mais fragmentaires de quelques préhistoriens, avant et depuis l'occupation du Protectorat, ces recherches ont été jusqu'ici à peine amorcées. Il y aurait lieu de les reprendre et de les élargir par une exploration minutieuse du terrain et des fouilles judicieusement conduites. C'est une œuvre de longue haleine et qui demande de nombreux collaborateurs, surtout parmi ceux qui vivent dans le bled. Certains travaux peuvent être entrepris dès maintenant : on pourrait explorer notamment les tumuli du Djebel Nouïlet, la région de Moulay Idris 'Aghbal, l'oppidum et le Kef el-Baroud de l'Oued el-Akrech.

Le Résident Général déclare qu'il est tout disposé à prendre les mesures nécessaires à la protection de ces vestiges.

M. H. Basset présente ensuite à l'Assemblée la reproduction de quelques graffiti qui se trouvent dans une des tours de la grande porte de Chella. Ces graffiti représentent des galiotes barbaresques du XVIIe siècle ; ce sont les vaisseaux des fameux corsaires de Salé dessinés par ceux-là mêmes qui les montaient. M. Basset signale la fréquence de ces dessins de vaisseaux anciens sur les murs marocains et attire l'attention des autorités compétentes sur l'intérêt qu'il y aurait à en assurer la conservation.

M. Fleury présente une étude intitulée : « *Les Arabes et l'expérimentation* ». La plupart des auteurs ont prêté aux Arabes un rôle de tout premier plan dans la découverte de la méthode expérimentale. Duhem, le savant physicien, décédé récemment, qui a consacré une bonne part de son activité à l'étude des sciences au Moyen-Age, attachait une grosse importance à l'examen des manuscrits arabes sur la matière.

M. Fleury souhaite que l'Institut ne néglige pas au cours de ses enquêtes les documents se rapportant aux sciences expérimentales et naturelles. On y trouverait peut-être des éclaircissements d'ordre général, et au moins, des détails intéressants.

Dans une communication relative aux noms et aux rites des feux de joie en usage chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas, M. Laoust essaye de réfuter les théories de Westermarck émises dans son étude intitulée : *Midsummer Customs in Morocco*. D'après lui, les feux de joie ne sont pas uniquement des rites de purification et de transmission

de baraka, ainsi que l'affirme l'éminent sociologue. Une riche documentation l'autorise à penser qu'aux rites de feu proprements dits, sont actuellement associés des rites agraires. D'autre part, des indices nombreux permettent de croire qu'ils ont été, à l'origine, des rites solaires.

La séance est levée à 17 heures 45.

Séance extraordinaire du lundi 17 janvier 1921.

La séance est ouverte à 15 heures 30 dans la Bibliothèque de l'Institut.

Sont présents : M. le Général Lyautey, M. Hardy, directeur de l'Instruction Publique, Sidi Mohammed ben Abd el-Wahid, délégué du Grand Vizir à l'Enseignement, MM. Alluaud, Henri Basset, Brunot, le Lieutenant-Colonel de Castries, Célerier, de Cénival, Doutté, Fleury, Ismaël Hamet, le Lieutenant-Colonel Huot, Laoust, Lévi-Provençal, le Dr Liouville, le Dr Renaud.

Le Général Lyautey, après avoir rappelé les immenses services rendus à la cause des études historiques marocaines par le Lieutenant-Colonel de Castries, lui présente les membres de l'Institut des Hautes-Études Marocaines. Il expose brièvement les conditions dans lesquelles a été créé l'Institut et le but qu'il se propose d'atteindre.

M. Lévi-Provençal ajoute quelques mots à la communication qu'il a faite au cours de la séance précédente sur les manuscrits appartenant à la Bibliothèque de l'École Supérieure.

M. de Cénival parle ensuite de la nécessité de réorganiser les bibliothèques appartenant aux établissements habous. Ces bibliothèques, dont certaines au moins contiennent des manuscrits précieux, ont été laissées pendant toute la période qui a précédé l'établissement du protectorat dans un état d'abandon dont rien ne peut donner idée, en proie aux vers et à l'humidité, qui leur ont fait subir d'irréparables dommages. Il s'agit de sauvegarder ce qui subsiste et d'en tirer parti. La tâche est délicate, car les bibliothèques habous ont un caractère religieux, qui les rend difficilement accessibles. L'administration des Habous s'est d'ailleurs déjà préoccupée de la question. M. Biarnay a dès 1917 fait exécuter par les nadirs des inventaires sommaires indiquant le nombre et les titres des volumes conservés dans les mosquées. A Fès, la bibliothèque de la Grande Mosquée d'el-Qarawiyîn a été inventoriée de manière plus complète. Le catalogue en a même été publié, en arabe, par le chérif Sidi Abd el Hayy el Kattani, aidé des conseils de M. Bel. Mais il reste beaucoup à faire.

D'accord avec M. Torres, chef du contrôle des Habous, M. de Cénival a élaboré un projet de réorganisation qu'il essaie présentement de mettre en œuvre à Marrakech, où se trouve une bibliothèque particulièrement importante, et qui, s'il donne de bons résultats, pourra être étendu aux bibliothèques des autres villes. Il s'agit de guider et de contrôler le travail des bibliothécaires indigènes, de manière à en obtenir d'abord la conservation des ouvrages dans de bonnes conditions matérielles, ensuite des inventaires plus détaillés, qui revus et complétés par un spécialiste, serviront de base à la publication de catalogues tels que celui que M. Lévi-Provençal prépare pour la Bibliothèque de Rabat.

Le Lieutenant-Colonel de Castries parle de l'intérêt qu'il y a à réunir une collection de photographies de documents, qui à défaut des originaux reconstitueront les archives historiques du Maroc. Il a lui-même découvert dans les archives et bibliothèques européennes une série de pièces inconnues dont les fac-similés exécutés en photogravure forment dès à présent un fonds documentaire des plus importants pour l'histoire de la dynastie saadienne. Il s'agirait d'exécuter au Maroc des recherches analogues.

Le Makhzen n'a pas d'archives anciennes. Ce qui subsiste des papiers d'État se trouve aux mains des descendants des vizirs. De plus, un certain nombre de familles notables, surtout de familles chérifiennes, conservent des titres anciens, lettres, dahirs, généalogies, qui présentent pour l'histoire marocaine un intérêt certain.

Au cours d'un récent passage à Oujda, le Lieutenant-Colonel de Castries a eu l'occasion de voir entre les mains de deux chorfa plusieurs pièces intéressantes, dont deux remontent à l'époque merinide. A Fès, il a fait photographier divers documents communiqués par les propriétaires. Il serait urgent d'organiser une recherche méthodique des pièces d'archives à travers le Maroc. Il faudrait pour cela demander à toutes les personnes que leurs fonctions civiles ou militaires mettent en rapports personnels avec les indigènes, de signaler tous les documents intéressants dont ils pourraient avoir connaissance. Il importe de ne pas effaroucher les détenteurs de documents, de leur faire comprendre que nous ne songeons pas à les dépouiller de leurs titres, mais qu'au contraire ils ont intérêt à voir assurée par la photographie et par l'entrée de ces photographies dans les archives de l'État marocain, la conservation de papiers de famille dont les originaux sont généralement en très mauvais état.

Le Lieutenant-Colonel Huot demande au Lieutenant-Colonel de Castries de rédiger une note qui sera envoyée aux officiers de renseignements, parmi lesquels on pourra trouver de précieux auxiliaires pour la recherche de documents anciens.

M. Hardy annonce que les *Archives Berbères* et le *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines* seront désormais fondus en une seule revue. M. Lévi-Provençal en est nommé secrétaire de rédaction; M. de Cénival, administrateur-archiviste. Le comité de rédaction coomprendra en outre les présidents de sections de l'Institut des Hautes-Études Marocaines.

La séance est levée à 17 heures.

Séance du mardi 15 mars 1921.

La séance est ouverte à 14 h. 30 dans la Bibliothèque de l'Institut, sous la présidence de M. Fleury, adjoint au Directeur de l'Instruction Publique.

Sont présents : MM. Henri Basset, Brunot, Célerier, de Cénival, Ismaël Hamet, Herlaut, Laoust, Lévi-Provençal, Liouville, Nougaret, D[r] Renaud.

M. Henri Basset présente une très intéressante communication touchant les influences puniques chez les Berbères. A propos d'un ouvrage récent, le tome IV de *l'Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* de M. Gsell, M. H. Basset montre que la civilisation de Carthage a laissé fort peu de trace sur les populations de l'Afrique du Nord, au moins dans le domaine matériel. Les Carthaginois, commerçants avant tout, pouvaient bien introduire chez les Berbères les produits de leur industrie, mais non pas modifier les techniques indigènes par le seul effet des échanges commerciaux, car il est extrêmement difficile, surtout pour des primitifs, de reproduire les procédés de fabrication sur simple vue de l'objet fabriqué.

Carthage a laissé aux indigènes le soin de l'agriculture et de l'élevage, ce qui explique qu'en ce domaine encore ne se retrouve aucune influence punique. En arboriculture cependant, Carthage a le mérite d'avoir introduit dans l'Afrique du Nord la culture de l'olivier et, semble-t-il, du figuier.

Il en va dans le domaine moral tout autrement que dans le domaine matériel. Des influences réciproques y sont nettement apparentes. On voit par exemple les Berbères adoptant les divinités de Carthage, en modifier le caractère sous l'action des vieux rites agraires, tandis que les vieilles croyances magiques, sous l'effet des influences orientales transmises par Carthage, s'élevaient peu à peu jusqu'à la notion du divin.

M. Lévi-Provençal présente un curieux manuscrit du Qorân, sur parchemin, écrit et enluminé de la propre main d'Abou Zayân Mohammed, sultan de Tlemcen, en l'année 801 de l'hégire (1398-99 de l'ère chrétienne). Ce précieux volume a été récemment acquis par la Bibliothèque du Protectorat.

Revenant sur le projet de publication des textes de l'antiquité relatifs au Maroc,

M. Nougaret signale les difficultés de l'entreprise et expose à l'aide d'exemples tirés de divers auteurs les méthodes critiques employées pour la publication des textes.

La séance est levée à 16 h. 30.

Séance du mardi 26 avril 1921.

La séance est ouverte à 15 heures dans la Bibliothèque de l'Institut, sous la présidence de M. Hardy, Directeur général de l'Instruction Publique.

Sont présents : MM. Bayssière, Brunot, Célerier, de Cénival, Hamet, Lévi-Provençal, le Dr Liouville, Passemard, le Dr Renaud, Rovel.

M. Hardy annonce que le *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines* vient de paraître ; les premiers exemplaires en doivent être apportés par le prochain courier.

M. Célerier expose le plan d'un important travail qu'il prépare sur les *merja*, cuvettes marécageuses qui occupent 60.000 hectares de la plaine du Sebou, c'est-à-dire environ un cinquième de la superficie totale de la région. En plus de ses observations personnelles, M. Célerier a pu utiliser les documents réunis par différents services : Hydraulique, Affaires Indigènes, Agriculture, Finances, Contrôles, et aussi par la Compagnie du Sebou.

La première partie du travail sera consacrée à une étude physique des *merja*, de leur formation, de leur délimitation et de leurs caractères. La seconde partie s'occupera de la région au point de vue de la géographie humaine : population, habitations, produits du sol, élevage. Dans une troisième partie enfin, l'auteur étudiera le régime juridique des merja et le problème de la mise en valeur. Déjà la Compagnie du Sebou, en asséchant et en rendant à la culture une partie des terrains de la rive droite du fleuve, a montré quels résultats on peut obtenir. Il n'est pas douteux que l'expérience engagera à étendre les travaux d'assèchement à toute la région des *merja*.

M. le Dr Renaud rappelle qu'au printemps de 1917 les journaux ont signalé une découverte de ruines et de traces de mosaïques et de zellij à Mechra er-Remla, au bord du Sebou. M. Lévi-Provençal croit que les débris signalés sont ceux d'un camp où avaient été réunies les troupes noires de Moulay Ismâ'il, et qu'il n'y eut pas à Mechra er-Remla de constructions importantes. M. le Dr Renaud promet de rechercher si le service des Beaux-Arts ne possède pas de renseignements plus précis sur la question.

M. Bayssière présente une hache en pierre polie de type plat mesurant 11 cm. sur 4 cm. 8, trouvée par lui en janvier 1918 dans les ruines d'une maison romaine de Volubilis. Il s'agit propablemend d'une de ces *ceraunia* ou *pierres de tonnerre*, que les Romains, ignorant leur origine conservaient comme des fétiches et auxquelles ils attribuaient de mystérieuses vertus.

M. Passemard, chargé de mission, spécialiste de questions de préhistoire, confirme l'hypothèse de M. Bayssière. La hache porte des traces de concrétions calcaires qui peuvent provenir d'un séjour prolongé dans la terre, mais qui s'expliqueraient mieux si la hache avait été prise dans du mortier et incrustée dans un mur, comme on faisait souvent des pierres de tonnerre. Il est probable, ajoute M. Passemard, que la hache en question n'est pas originaire du Maroc. Certaines périodes néolithiques ont connu un grand commerce d'instruments qui se sont souvent trouvés transportés à de très lointaines distances du point d'origine. M. Passemard expose en quelques mots le but de la mission qu'il accomplit en ce moment au Maroc. Il se propose d'explorer au point de vue de la préhistoire les régions de Meknès, de Fès et de Taza. Il tiendra l'Institut des Hautes-Études Marocaines au courant de ses recherches et de ses découvertes.

La séance est levée à 17 h. 30.

Séance du jeudi 20 octobre 1921.

L'Institut des Hautes-Études Marocaines s'est réuni le jeudi 20 octobre, sous la présidence de M. le Maréchal Lyautey, pour recevoir MM. Ch. Diehl et E. Mâle, membres de l'Institut, Stéphane Gsell, professeur au Collège de France, et Augustin Bernard, professeur à la Sorbonne, chargés de mission scientifique au Maroc.

Sont présents, avec tous les membres du Comité alors à Rabat, la plupart des membres correspondants habitant cette ville et plusieurs chefs de service de la Résidence Générale.

M. Hardy souhaite la bienvenue aux membres de la mission. Il résume les travaux accomplis depuis la création de l'Institut et indique les buts que la compagnie se propose d'atteindre, ainsi que ses méthodes de travail.

M. Célerier fait le bilan des études géographiques consacrées au Maroc. Il indique les très nombreux points qui restent à étudier et propose un plan de recherches. Lui-même s'occupe de créer à l'Institut des Hautes-Études Marocaines un centre d'études géographiques, qui mettra à la disposition des géographes un certain nombre d'instruments de travail. M. A. Bernard approuve les projets et les conclusions de M. Célerier.

M. Terrasse fait une communication sur les travaux d'histoire de l'art marocain. M. Mâle rappelle que l'étude des monuments et de l'art arabes d'Espagne doit éclairer grandement celle de l'art marocain. Il signale les fouilles faites récemment à Medinet ez-Zahra, près de Cordoue.

M. Ismaël Hamet lit une note sur les *harrâtîn*, population noire qui habite certaines oasis de l'extrême sud marocain et algérien. Ces harrâtîn se distinguent des autres noirs par des caractères assez spéciaux, notamment par une immunité contre la fièvre qui rend leurs oasis inhabitables pour les individus d'autre race. On s'est demandé en raison de ces particularités si les harrâtîn ne seraient pas les descendants de populations préhistoriques des oasis. M. Gsell présente quelques observations. Il croit la question insoluble en l'état actuel de nos connaissances.

M. Diehl exprime à l'Institut les remerciements de la mission pour l'accueil qui lui a été fait.

La séance est levée à 17 heures.

Séance du jeudi 22 décembre 1921.

La séance est ouverte à 15 heures dans la bibliothèque de l'Institut, sous la présidence de M. Hardy, Directeur Général de l'Instruction Publique.

Sont présents : MM. Brunot, Célerier, de Cenival, Fleury, Hamet, Laoust, Lévi-Provençal, Neigel, Nougaret, le Dr Renaud, Ricard, Salfranc, Terrasse.

M. Lévi-Provençal étudie la vie mouvementée de l'historien marocain ez-Zayyânî. Berbère d'origine, tour à tour ambassadeur, vizir et proscrit, ayant connu après les plus hautes faveurs, des disgrâces dont il fut sans doute redevable à l'originalité de son esprit autant qu'aux défauts de son caractère, mort presque centenaire en 1833, ez-Zayyânî a laissé une œuvre considérable qu'il est opportun de tirer de l'injuste oubli où la tiennent les lettrés musulmans.

M. Laoust présente une curieuse collection de jouets d'enfants provenant pour la plupart de la région de Marrakech. Certains de ces jouets ont une origine rituelle indéniable. Dans la poupée berbère « taslit », formée d'un bout de roseau habillé en mariée, comme dans le « bonhomme Achour », que chez les Ntifa les enfants promènent et enterrent à la fête de l'Achoura, survivent des divinités primitives. D'autres jouets au contraire trahissent l'influence des jouets européens. M. Laoust demande qu'une circulaire soit adres-

sée aux comités locaux pour leur demander de signaler et de recueillir les jouets populaires des différentes régions du Maroc.

M. le Dr Renaud, reprenant une communication faite par lui dans la séance du 26 avril dernier, apporte quelques précisions sur l'emplacement du camp des « Abîd » de Moulay-Ismaïl, à Mechra er-Remla au bord du Sebou. La région a conservé le nom de Bled Mehalla.

M. le Dr Renaud signale en même temps l'intérêt qu'il y aurait à rechercher et à identifier une localité signalée aux environs de Rabat par divers auteurs anciens et nommée *Fenzara* par Léon l'Africain, *Tafenzara* par Marmol, le « château abandonné » de *Finzara* par les Religieux de l'ordre de la Merci (1704), qui y signalent une tour fort élevée. Selon les données topographiques fournies par ces auteurs, Fenzara devait se trouver dans la région de Monod.

M. Brunot rappelle qu'il existe à 15 kilomètres de Rabat, dans la région du Bou Regreg en un lieu que les indigènes nomment Dar Dekious, des traces de retranchements qui sont probablement les restes d'un *limes* romain et qui mériteraient une étude.

La séance est levée à 16 heures 45.

BIBLIOGRAPHIE MAROCAINE

OUVRAGES PARUS EN 1921

BIBLIOGRAPHIE

BÉDÉ (Paul) et Louis LAVAUDEN. — **Bibliographie ornithologique du Maroc,** ds. *Bulletin de la Soc. des Sciences Naturelles du Maroc,* t. I, p. 28-32. janvier 1921.

BENCHENEB et E. LÉVI-PROVENÇAL. — **Essai de répertoire chronologique des éditions de Fès,** ds. *Revue Africaine,* t. LXII, 1921, pp. 158-173, 275-290 (à suivre).

CENIVAL (Pierre de). — **Note sur la Bibliographie générale du Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines,* n° 1, déc. 1920, pp. 10-16.

— **Rapport sur les travaux de l'Institut des Hautes Études Marocaines.** ds. *Hespéris,* 1921, 4e trim., pp. 443-446.

LÉVI-PROVENÇAL (E.). — **Note sur un Qor'ân royal du XIVe siècle,** ds. *Hespéris,* 1921, pp. 83-86, premier trim., 1 fig.

— **La Littérature et l'Archéologie arabes Marocaines,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines,* n° 1, déc. 1920, pp. 164-174.

RENAUD (Dr). — **État de nos connaissances sur la médecine ancienne du Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes Études Marocaines,* n° 1, déc. 1920, pp. 71-83.

GÉOGRAPHIE

ALVAREZ (D. Abelardo Merino). — **Marruecos,** ds. *Boletin de la Real Sociedad Geographica de Madrid,* t. LXII, 168 pp., 1 carte.

AUGIÉRAS (Capitaine). — **Une reconnaissance dans le Sahara Marocain,** ds. *La Géographie,* mars 1921, pp. 250-262.

Battandier (J.-A.). — **Aperçu sur la Géographie botanique du Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, n° 1, déc. 1920, pp. 51-56.

Bernard (Augustin). — **Le régime des pluies au Maroc.** Contribution préliminaire à l'étude de la pluviométrie au Maroc (av. 2 planches de diagrammes et 1 carte en couleurs). Paris, Larose, 1921, in-8°, 95 pp., *Mémoires de la Soc. des Sciences Naturelles du Maroc*, t. I, n° 1.

Blache (R.-J.). — **Modes of life in the moroccan countryside** (Interpretations of aerial photographs), ds. *The Geographical Review*, october 1921, vol. XI, p. 477-502, 22 fig.

C. R. par Charton, ds. *Hespéris*, 1921, pp. 485-487.

Catherine (Henri). — **Agadir,** ds. *La Nature*, 16 juillet 1921, 6 fig.

— **Les phosphates du Maroc,** ds. *La Nature*, 26 février 1921, pp. 129-131, 5 fig.

Célérier. — **Ce que nous savons de la Géographie du Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, n° 1, déc. 1920, pp. 33-50.

— **L'année géographique au Maroc** (1920). Documents, travaux, projets. Rapport présenté au Congrès de l'Institut des Hautes-Études Marocaines, ds. *Hespéris*, 1921, 4° trim., pp. 447-457.

Gautier (E. F.) et Larnaude. — **L'Ouad Saoura,** ds *Annales de Géographie*, 15 janvier 1921, pp. 50-59.

Gentil (Louis). — **L'avenir des Études Géologiques au Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, n° 1, déc. 1920, pp. 17-32.

Levainville. — **Les minerais de fer dans la zone espagnole du Maroc,** ds. *La Géographie*, février 1921, pp. 169-170.

Lutaud (Léon). — **Observations tectoniques dans la zone prérifaine du R'arb septentrional,** ds. *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 13 et 27 juin 1921, pp. 1510-1513 et 1666-1669.

— **Les mouvements post sahéliens et leur influence sur la morphologie dans la zone prérifaine du R'arb septentrional,** ds. *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 25 juillet 1921, pp. 242-244.

Navarro (D. Lucas Fernàndez). — **Marruecos fisico.** Valor economico del Protectorado espanol, ds. *Boletin de la Real Sociedad Geographica de Madrid*, juillet août 1921, p. 221-239, 1 carte h. t.

Passemard (E.). — **Les terrasses alluviales du Sebou en amont de Fès,** ds. *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 26 septembre 1921, pp. 529-530.

RUSSO (Dr P.). — **La terre marocaine.** Paris, Challamel, in 8°.
— **Le pays de Khenifra** et le **Zaïan méridional** (Maroc central), ds. *Renseignements coloniaux*, supplément à *l'Afrique Française*, 1921, n° 7 (août), pp. 165-169.
— **Le massif du Djebil de Mahiridja, le pli du Mahrodf,** ds. *Bulletin de la Soc. des Sciences Naturelles du Maroc*, t. I, pp. 115-118, 1er sept. 1921.
— **La situation géologique des volcans d'Oudjda,** ds. *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 18 avril 1921, pp. 989-990.

SAVORNIN (J.). — **Sur la répartition et l'allure des bassins phosphatés dans le Maroc occidental,** ds. *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 24 janvier 1921, pp. 229-231.
— **Extension de l'aquitanien continental au Maroc,** ds. *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 18 juillet 1921, pp. 164-166.
— **Observations sur le paléozoïque de Rabat,** ds. *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences*, 20 juin 1921, pp. 1587-1589.

THOULET. — **Le Détroit de Gibraltar, son étude sous-marine.** — *La Géographie*, déc. 1921, p. 662-664.

TROUSSU et SAINT-YVES. — **Le Haut Atlas de Marrakech,** ds. *La Géographie*, avril 1921, pp. 362-379.

VICARD (Comm. Pierre). — **Le Tafilalet,** ds. *Renseignements coloniaux*, 1921, n° 7, (août), pp. 169-173.



CARTOGRAPHIE

GENTIL (Louis). — **Carte géologique du Maroc au** 1 : 1.500.000e. Paris, Larose, 1921.

MARTONNE (Commandant de). — **La cartographie du Maroc,** ds. *La Géographie*, sept., oct., nov. 1921, pp. 318-339; 489-509.
— **Développement de la cartographie militaire au Maroc,** ds. *Annales de Géographie*, 15 juillet 1921, pp. 304-307.

ANTHROPOLOGIE, ETHNOGRAPHIE, ARCHÉOLOGIE PRÉHISTORIQUE

Sur ABÈS *Les Aith Ndhir*, Paris, Leroux, 1918, (publié dans les *Archives Berbères*), C. R. par René BASSET, ds. *Revue d'Ethnographie*, 1921, pp. 231-235.

Basset (Henri). — **État actuel des Études d'Ethnographie au Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, n° 1, déc. 1920, pp. 130-136.

— **Rapport sur les travaux ethnographiques relatifs au Maroc,** année 1920, dans *Hespéris*, 1921, pp. 458-461.

— **Les influences puniques chez les Berbères,** ds. *Revue Africaine*, t. LXII, 1921, pp. 340-374.

— **Quelques nouveaux contes berbères,** ds. *Revue d'Ethnographie*, 1er fasc. 1921, pp. 26-38.

Sur Basset (Henri). *Essai sur la Littérature des Berbères*, Alger, Carbonel, 1920, C. R. par René Dussaud ds. *Revue de l'Hist. des Religions*, 1921, t. LXXXIII, pp. 213-215; par Miguel Asin Palacios ds. *la Ciudad de Dios*, vol. CXXVI, pp. 302-304; par R. Maunier ds. *Revue Algérienne de législation et de jurisprudence*, juillet-août 1921, pp. 153-155.

Sur Basset (Henri). *Le culte des Grottes au Maroc*, Alger, Carbonel, 1920, C. R. par Francesco Beguinot dans *Oriente Moderno*, 1921, n° 5, pp. 311-314; Par René Dussaud, ds. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1921, t. LXXXIII, pp. 213-215; par E. Laoust, ds. *Hespéris*, 1921, pp. 225-227; par R. Maunier, ds. *Revue Algérienne de législation et de jurisprudence*, 1921, pp. 157.

Basset (René). — **Le folk-lore dans le Journal Asiatique** (1822-1920), ds. *Revue Africaine*, t. LXII, 1921, pp. 15-46.

Beguinot (F.). **Chi sono i Berberi?** ds. *Oriente Moderno*, 1921, n° 4, pp. 240-247; n° 5, pp. 303-311.

Brunot (Louis). — **La Mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé.** Paris, Leroux, 1921, in-8° (xiv + 358 p.), 4 plans, illustrations (*Publ. de l'École Supérieure de Langue arabe et de dialectes berbères de Rabat*, V).

C. R. par Marcel Cohen, ds. *Bulletin de la Société de linguistique*, t. XXII, 2e fasc. 1921, p. 266-267; par M. Delafosse, ds. *Revue d'Ethnographie*, 1921, p. 230-231.

Cour (A.). — **Une enquête de sociologie berbère,** ds. *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, 1921, 2e trim. pp. 128-135. (A propos de Henri Basset. — **Essai sur la littérature des Berbères,** Alger, Carbonel, 1920).

Cardaillac (Xavier de). — **La station néolithique de Bab-Merzouka** (Maroc), Dax, impr. P.-H. Labèque, 1921, in 8°, 19 p.).

C. R. par Henri Basset, ds. *Hespéris*, 1921, p. 483.

Goulven. — **Notes sur les origines anciennes des Israélites au Maroc,** ds. *Hespéris*, 1921, 3e trim., pp.

Guichard (Dr). **Joujoux Marrakchis,** ds. *France-Maroc*, 1921, septembre, pp. 162-164.

— **Les Lépreux de Marrakech,** ds. *France Maroc*, 1921, mai, pp. 70-72, illustrations.

Herber (J.). — **Tatouages marocains; Tatouage et Religion,** ds. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1921 (janvier-avril), pp. 69-83.

Sur Herber. *Le tatouage des prostituées marocaines*, ds. *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1919; C. R. par René Verneau, ds. *L'Anthropologie*, 1920, pp. 177-179.

Sur Herber. *Poupées Marocaines*, ds. *Archives Berbères*, 1918; C. R. par D. Réal ds. *l'Anthropologie*, 1920, pp. 424-425.

Sur Herber. *Tatouages des anciens Tabors*, ds. *Archives Berbères*, 1919, C. R. par R. Verneau ds. *l'Anthropologie*, 1921, p. 147.

Houcein Kaci. — **Cérémonies du mariage à Bahlil,** ds. *Hespéris*, 1921, 3e trim., pp. 337-342.

Laoust (E.). — **Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas,** ds. *Hespéris*, 1921, pp. 3-66, 253-316, et 387-420.

— **Sidi Hamed ou Moussa dans la caverne du Cyclope,** ds. *Hespéris*, 1921, pp. 91-92, 1er trim.

— **La Littérature des Berbères,** d'après l'ouvrage de M. Henri Basset, ds. *Hespéris*, 1921, pp. 194-208, 2e trim.

Sur Laoust (E.). *Mots et choses Berbères*, Paris, Challamel, 1920; C. R. par Henri Basset, ds. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1921 t. LXXXIV, pp. 153-162.

Mauran (Dr). — **Considérations sur la médecine indigène actuelle au Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, n° 1, déc. 1920, pp. 84-91.

Odinot (Paul). — **Trois groupes de Milianah,** ds. *France-Maroc*, 1921, décembre, pp. 229-231).

Sur Ortega (M.-L.). *Los Hebreos en Marruecos*, Madrid, Édit. hispano-africana, 1919 : C. R. par Henri Basset ds. *Revue Africaine*, t. LXII, 1921, pp. 182-183.

Paris (Dr). — **Haouach à Telouet,** ds. *Hespéris*, 1921, pp. 209-216, 2e trim.

Robert (Achille). — **Jeux et divertissements des indigènes d'Algérie.** (Renseignements sur les Oulad Ahmed ou Moussa, acrobates marocains), ds. *Revue Africaine*, p. LXII, 1921, pp. 62-84.

Tarrit (Commandant). — **Étude sur les races du Tadla et de son hinterland,** ds. *Bulletin de la Soc. de Géographie du Maroc*, t. II, fasc. 7, pp. 430-454.

Westermarck (Edward). — **Les cérémonies du mariage au Maroc,** trad. de l'anglais par J. Arin, Paris, E. Leroux, 1921, in-8° (394 p.). — *Publ.*

de l'École Supérieure de Langue arabe et de Dialectes berbères de Rabat, VII).

— **The Belief in Spirits in Morocco,** ds. *Acta Academiae Aboensis, Humaniora,* I, Abo, 1920, in-8°, 167 p.

C. R. par L. Bouvat, ds. *Revue du Monde Musulman*, 1921.

ISLAM

Sur Bodin (Marcel). *La Zaouia de Tamegrout,* ds. *Archives berbères,* 1918 : C. R. par René Basset, ds. *Revue de l'Histoire des Religions,* t. LXXXIV, 1921, pp. 151-153.

Sur Lévi-Provençal (E.). *Notes d'hagiographie marocaine,* ds. *Archives Berbères,* 1919 : C. R. par René Basset, ds. *Revue de l'Histoire des Religions,* 1921, t. LXXXIV, pp. 170-171.

Michaux-Bellaire. — **Essai sur l'Histoire des Confréries marocaines,** ds. *Hespéris,* 1921, pp. 141-159, 2e trim.

— **Les Derqaoua de Tanger,** ds. *Revue du Monde musulman,* juin 1920.

ARCHÉOLOGIE, BEAUX-ARTS

Antiquité.

Chatelain (Louis). — **Ce que nous savons des antiquités romaines du Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines,* n° 1, déc. 1920, pp. 153-163.

— **L' « Éphèbe à cheval » de Volubilis,** ds. la *Gazette des Beaux-Arts,* janvier 1921, pp. 1-6, 5 illustr., 1 planche hors texte.

— **Inscriptions et fragments de Volubilis, d'Anoceur et de Mechra Sidi Jabeur,** ds. *Hespéris,* 1921, pp. 67-82, 1er trim.

Cuq (L.). — **La cité punique et le municipe de Volubilis,** ds. *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1920, pp. 339-350.

Découvertes nouvelles de Volubilis, ds. *Rev. de l'histoire des Colonies françaises,* 1921, 1er trim., pp. 141-143.

Michaux-Bellaire (Ed.). — **Les deniers de Juba II trouvés au Maroc,** ds *France-Maroc,* 1921 (février), pp. 36-37.



Archéologie et Arts arabes.

Sur Bel (Alfred). *Inscriptions arabes de Fès*, Paris, Impr. Nat. 1919 : C. R. par Cl. Huart ds. *Journal des Savants*, 1921, pp. 184-186; par F. Macler, ds. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1921, t. LXXXIII, pp. 103-104; par C. A. Nallino, ds. *Rivista degli Studi Orientali*, t. VIII, 1921, pp. 841-848.

Borély (J.). — **La colline des potiers à Safi,** ds. *France-Maroc*, 1921, déc., pp. 236-237.

Campardou (J.) et Henri Basset. — **Graffiti de Chella,** ds. *Hespéris*, 1921, 1er trim. pp. 87-90, fig.

Guichard (Dr). — **La Giralda du Moghreb** (la Koutoubia de Marrakech), ds. *France-Maroc*, décembre 1921, pp. 225-228.

Lévi-Provençal. — Voir la rubrique : Bibliographie.

Montagne (R.). — **Note sur la Kasbah de Mehdiya,** ds. *Hespéris*, pp. 93-98, 1er trim.

Ricard (Prosper). — **Les monuments arabes du Maroc,** ds. *France-Maroc*, 1921, (février) pp. 23-26, illustrations.

Lens (Mlle M.-T. de). — **Ce que nous savons de la Musique et des Instruments de Musique du Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, 1920, pp. 137-152, fig.



Divers.

Le premier peintre musulman. (Si Azouaou Mammer), ds. *l'Illustration*, 1921, 20 août, p. 163, 3 illustrations.

Rabanit (Henri). — **Henri Regnault à Tanger,** ds. *France-Maroc*, 1921, octobre, pp. 187-191.

LINGUISTIQUE

Arabe.

Brunot (Louis). — **État actuel des études de dialectologie arabe au Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, n° 1, déc. 1920, pp. 92-106.

— **Notes lexicologiques sur le vocabulaire maritime de Rabat et Salé.** (*Publ. de l'École Supérieure de Langue arabe et de Dialectes berbères de Rabat*, t. VI). Paris, Leroux, 1920, in-8° (XVI + 152 pp.).

C. R. par Marcel Cohen. *Bulletin de la Société de linguistique*, XXII, 2e fasc. 1921, pp. 267-269.

— **Noms de récipients à Rabat,** ds. *Hespéris*, 1921, pp. 111-140, 2e trim.

Sur Colin (G. S.). *Notes sur le parler arabe du Nord de la région de Taza*, C. R. par L. Brunot, ds Hespéris, 1921, 3e fasc., pp. 350-352.

Ronzevalle S. J. (Le P.). **Notes de dialectologie comparée. Le dialecte de Tanger et celui de Syrie** (à propos de l'ouvrage de M. W. Marçais : Textes arabes de Tanger) ds. *Mélanges de la Faculté Orientale*. Université Saint-Joseph. Beyrouth, t. VII, 1914-21, 44 pp.

⁂

Berbère.

Destaing (E.). — **Étude sur la tachelhit du Sous.** I. Vocabulaire français-berbère. — *Bibl. de l'École des Langues orientales vivantes*, Paris, 1920, pet. in-8°, xiii-300 p.

C. R. par René Basset. *Revue Africaine*, t. LXII. 1921, pp. 177-178; Marcel Cohen. *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, pp. 282-283.

— **Note sur le pronom démonstratif en berbère.** *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. XXII, 4e fasc., 1921, pp. 186-200.

Sur Destaing. *Étude sur le dialecte berbère des Aït Seghrouchen*, Paris, Leroux, 1920; C. R. par Henri Basset ds. *Revue d'Ethnographie*, 1921, pp. 67-70; Marcel Cohen, ds. *Bulletin de la Société de linguistique*, t. XXII, 2e fasc., 1921, p. 278-281.

Laoust (E.). — **Coup d'œil sur les Études dialectales berbères au Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études marocaines*, n° 1, déc. 1920, pp. 107-129.

— **Cours de Berbère marocain,** Paris, Challamel, 1921, in-12.

C. R. par René Basset, ds. *Revue Africaine*, t. LXII, 1921, p. 300 : par F. Beguinot, ds. *Oriente Moderno*, 1921, n° 7, p. 440; par L. Brunot ds *Hespéris*, 1921, pp. 227-228 ; par Marcel Cohen, ds. *Bulletin de la Société de linguistique* t. XXII, 2e fasc. 1921, p. 283-284.

Sur Laoust, *Étude sur le Dialecte berbère des Ntifa*, Paris, Leroux 1918, C. R. par Henri Basset, ds. *Revue Africaine*, t. LXII, pp. 175-177.

HISTOIRE

Ben Cheneb (Mohammed). — **Ad Dahîrat as Saniyya** (le trésor magnifique), chronique anonyme des Mérinides, texte arabe (*Publications de la Faculté des Lettres d'Alger*, t. LVII). Alger, 1921, in-8°, 235 p.

Benoist (Jacques). — **Un consul de France au Maroc au XVIIe siècle. J.-B. Estelle et ses mémoires**, ds. *Revue des Études Historiques*, sept.-déc. 1921, pp. 357-364.

CASTRIES (Lt-Col. H. de). — **Les Sources inédites de l'Histoire du Maroc.** *Archives et Bibl. d'Espagne*, t. I. Paris, Leroux, 1921, in-4°; XXVIII + 670 p., 8 planches, hors texte.

> Sur CASTRIES (le Comte H. de). *Sources inédites..., Arch. et Bibl. d'Angleterre*, t. I, C. R. par Henri BASSET, ds. *Hespéris*, 1921, pp. 101-105. — *Arch. et Bibl. des Pays-Bas*, t. V, C. R. par Henri BASSET dans *Hespéris*, 1921, pp. 352-355.

— **Graciosa, une ville portugaise oubliée au Maroc,** ds. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, comptes rendus des séances*, 1920, nov.-déc., pp. 417-422.

— **Du nom d'Alhambra donné au palais du souverain à Marrakech et à Grenade,** ds. *Journal asiatique*, janv.-mars 1921, pp. 133-138.

— **Les signes de validation des Chérifs Saadiens,** ds. *Hespéris*, 1921, 3e trim., pp. 231-252.

COUR (Auguste). — **La dynastie marocaine des Beni Wattas** (1420-1554). Constantine, Impr., D. Braham, 1920, in-8, 239 pp. Tableau généalogique, index.

> C. R. par G. YVER, ds. *Revue Africaine*, t. LXII (1921), p. 185-186; par Cl. HUART ds. *Journal des savants*, nov-déc. 1921, p. 276-277 par Henri BASSET, ds. *Hespéris*, 1921, 4e fasc pp 492-497.

> Sur Gaspar REMIRO, *Historia de los musulmanes de España y Africa*, texte arabe et traduction espagnole, C. R. par C. A. NALLINO, dans *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VIII, 4e fasc., p. 820-834.

HAMET (Ismaël). — **Note sur l'Histoire du Maroc,** ds. *Bulletin de l'Institut des Hautes-Études marocaines*, n° 1, déc. 1920, pp. 175-180.

HAMET (médecin de première classe). — **L'histoire d'un port marocain : Agadir,** ds. *La Revue maritime*, Paris (Challamel, in-8°), juillet et août 1921, pp. 42-57, 209-226.

HUGUET (Dr). — **Le diplomate Chénier au Maroc,** ds. *Hespéris*, 1921, pp. 343-348, 3e trim.

MARTY (Paul). — **Une tentative de pénétration pacifique dans le sud marocain en** 1839, ds. *Revue de l'histoire des Colonies françaises*, 1921, 3e trim., pp. 101-116.

> C. R. par Henri BASSET, ds *Hespéris*, 1921, 3e trim. p. 355-356.

RENAUD (Dr). — **Recherches historiques sur les épidémies au Maroc. La peste de** 1799, ds. *Hespéris*, 1921, pp. 160-182, 2e trim.

RICARD (Prosper). — **Une description de Fès au XVIIe siècle** [par William Lithgow], ds. *France-Maroc*, 1921, mars, pp. 46-47, 1 gravure.



PROTECTORAT.

BRITSCH (Amédée). — **Le Maréchal Lyautey. Le soldat, l'écrivain, le politique:** Paris. Renaissance du Livre, 1921, in-16, 262 p., cartes et fac-simile.

DESROCHES (Georges). — **Le Maroc. Son passé, son présent, son avenir.** Paris, Flammarion, 1921, in-12, 331 p., 250 grav., 1 carte hors texte.

HARRIS (Walter B.). — **Morocco that was.** London, Blackwood, 1921, in-8°, 341 p.

HARRIS (W.-H.). — **Quelques souvenirs sur Moulaï Hafid,** trad. de l'anglais par L. F. BOUQUETTE, ds. *France-Maroc*, 1921, septembre, pp. 164-167.

KANN (Réginald). — **Le Protectorat Marocain.** Paris, Berger-Levrault, 1921, 8°, XIV + 280 p.

LYAUTEY (Maréchal). — **Lettres de Rabat,** 1907, ds. *Revue des Deux-Mondes*, 1921, 15 juillet, pp. 273-304.

MAITROT (Général). — **Les Mannesmann au Maroc** ds. *Le Correspondant*, 10 avril 1921.

A la commission arbitrale des litiges miniers au Maroc. Épilogue de l'affaire Mannesmann, ds. *l'Afrique française*, 1921, mars, pp. 89-95.

POINCARÉ (Raymond). — **Les Origines de la guerre : le Maroc et la crise balkanique** (Conférence prononcée à la Société des Conférences le 23 février 1921) dans : la *Revue de la Semaine*, 1921, n° 8 (25 février), pp. 363-396.

Tanger et sa zone. *Villes et tribus du Maroc.* Documents et renseignements publiés par la direction des Affaires Indigènes et du Service des Renseignements (Section sociologique). Paris, Leroux, 1921, in-8° IV + 463 p.).

Le front marocain. Une allocution du Maréchal Lyautey [à la Sorbonne, réception organisée par la Ligue Maritime et Coloniale], ds. *Renseignements coloniaux*, 1921, n° 6, (juin), pp. 141-144.

Au Maroc français. Les Opérations de Bekrit, ds. *l'Illustration*, 1921, 24 sept., pp. 270-271, illustrations.

⁂

LA QUESTION ESPAGNOLE.

ALENGRI (J.). **La France et l'Espagne au Maroc.** Paris, Albigny, 1921, in-8°.

L'Espagne au Maroc et la question de Tanger. Chronique dans *l'Afrique française*, 1921, janvier, pp. 16-19; févr., pp. 62-67; mars, pp. 74-80; avril, pp. 118-121; mai, pp. 137-144; juin, pp. 172-178; juillet, pp. 223-230; août, pp. 239-247; sept., pp. 263-278; octobre, pp. 313-327; nov., pp. 335-372; déc., pp. 407-423. [Les articles insérés sous ce titre sont pour la plupart signés el Fqîh, Rober-Raynaud ou ***].

GOMEZ HIDALGO (F.). — **Marruecos. La tragedia prevista.** Madrid, J. Pueyo, 1921, in-12 (296 p.).

LEROUGE (R.). — **Lettre du Maroc. L'ouvrage accompli en zone espagnole.** ds. *Le Temps*, 23 janvier 1921.

LEROUGE (R.). — **Au Maroc. Tanger attend son statut.** ds. *Le Temps*, 1er juin 1921.

ORMESSON (Wladimir d'). — **Les événements du Maroc espagnol. Nécessité pour la France d'une politique de l'Islam.** ds. *La Revue Hebdomadaire* 1921, 1er octobre, p. 64-75.

ROBER-RAYNAUD. — **Tanger,** Publications du Comité France-Tanger, 1921, gr. in-8°, 16 p., fig., 1 plan.

VOYAGES, EXPLORATIONS

BAZIN (René). — **Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite au Sahara,** Paris, Plon-Nourrit, 1921, in-12, 478 p., 1 portrait; 1 fac-simile; 1 carte (a d'abord paru en partie ds. *Revue des Deux-Mondes*, 1921, 15 avril, p. 805-840; 1er mai p. 94-131; 1er juin, p. 538-567; 15 juin, p. 820-842).

GOYAU (Georges). — **Un apôtre en Islam : Charles de Foucauld,** ds. *la Revue Universelle*, 1921, 1er nov. p. 272-292.

SEGONZAC (Le Mis de). — **A la mémoire du Père de Foucauld,** ds. *l'Afrique française*, 1921, novembre, p. 351-353 (d'après BAZIN).

DIEHL (Charles). — **Impressions du Maroc,** ds. *l'Afrique française*, 1921, décembre, p. 399-402.

Sur LAS GAGIGAS (Isidro de). *Los Viajes de Ali Bey a través del Marruecos Oriental*. Publ. de la *Real Soc. Geographica*, Madrid, 1919 : C. R. par Henri BASSET ds. *Revue Africaine*, 1921, t. LXII, pp. 190-195.

ROUSSEAU (Gabriel). — **Au Maroc. Une excursion dans le Grand Atlas,** ds. *l'Illustration*, n° 4111, 17 déc. 1921, p. 592-594. 1 carte, 5 illustrations dont 3 en couleur.

SEGUY (René). — **Les aspects de Fès,** ds. la *Revue Universelle*, 1921, 15 nov., pp. 445-459.

Casablanca-Toulouse en avion. Impressions et visions d'un passager (signé F.) ds. *l'Illustration*. 1921, 27 août, p. 178, 6 p. d'illustrations hors texte.

LITTÉRATURE

GALAND et GALLOTTI. **Dix villes du Moghreb.** Gravures sur bois de Jules Galand, accompagnées d'images en prose de Jean Gallotti. Paris, L. Vogel, 1921, un album grand in-folio.

LE GLAY (Maurice). — **Badda, fille berbère, et autres récits marocains,** Paris, Plon-Nourrit, 1921, in-16.

VATTIER (Joseph). — **Ames Maghrebines.** Paris, Renaissance du Livre, in-12, 180 p.

QUESTIONS ÉCONOMIQUES

Richesse forestière de la zone espagnole du Maroc. ds. *Bulletin mensuel des Renseignements agricoles et des maladies des plantes*. Rome, Institut International d'Agriculture, 1921.

Cie du Chemin de Fer Paris-Orléans, Rapports du Conseil d'Administration. (Chemins de Fer du Maroc; réseau d'Orléans). Paris, 1921, in-4°, 138 pp., 2 cartes.

DELONCLE (P.). — **Les ports du Maroc. Casablanca,** ds. *La Revue Maritime*, décembre 1921, pp. 775-795.

DOUCET (R.). — **Notre domaine colonial. Les Colonies françaises. Leur avenir économique, leur mise en valeur.** Paris, Édition de la Banque Coloniale d'Études et d'Entreprises mutuelles, 20 rue de Mogador; in-4° (Le tome IV de la collection est consacré au Maroc) 135 pp., 11 cartes, 28 phot.

JOYANT. — **Le plan d'aménagement de Casablanca.** ds. *Le Génie Civil*, 20 août 1921, pp. 161-167, 8 fig.

MICHAUX-BELLAIRE (Ed.). — **Les crises monétaires au Maroc,** ds. *Revue du Monde Musulman*, mars 1920.

Report of the trade of Morocco (May, 1921). London, in-8°, 67 p.

ENSEIGNEMENT

HARDY (Georges). — **L'éducation française au Maroc.** ds. *la Revue de Paris*, 1921, 15 avril, p. 773-788.

HAMET (Ismaïl). — **L'école supérieure de langue arabe** [de Rabat] ds. *France-Maroc*, 1921, juillet, pp. 121-124.

L'école militaire d'élèves officiers de Meknès, [signé : Askri] ds. *l'Afrique française*, 1921, avril, p. 107-110.

DROIT. LÉGISLATION

GOULVEN (J.). **Traité d'économie et de législation marocaines,** Paris. M. Rivière, 1921, 2 vol. in-8° (xv + 388 — 509 p.).

RABINO (H.-L.). — **La réorganisation des Habous au Maroc,** ds. *Revue du Monde Musulman*, juin 1920.

Bibliographie

Xavier de Cardaillac. — *La station néolithique de Bab Merzouka*, Dax, P. H. Labèque, 1921, 8°, 19 p.

M. de Cardaillac appartient à ce petit groupe d'officiers qui, enfermés dans les postes souvent sévères du Maroc oriental, se sont efforcés d'y recueillir les vestiges préhistoriques que l'on rencontre en assez grande abondance dans ces régions : ainsi le regretté capitaine Petit à Gouttitir, M. Campardou à Taza et à Guercif, M. Bourrilly à Safsafat. M. de Cardaillac passa plusieurs mois, à la fin de 1915, au poste de Bab Merzouka, dans la vallée de l'Inaouen, à 8 kilomètres à l'ouest de Taza. L'endroit était particulièrement désigné pour un établissement néolithique : au centre d'une assez large et riche vallée d'alluvions, un piton domine un petit plateau au pied duquel coulent deux sources qui ne tarissent pas. M. de Cardaillac a recueilli sur ce plateau, en surface, soixante-dix outils en diorite, dont seize polis : quatre haches, parmi ces derniers, ne le sont que partiellement. S'appuyant sur ce fait, l'auteur croit être en présence d'une forme de transition entre l'industrie paléolithique et l'industrie néolithique : l'établissement de Bab Merzouka s'étendrait sur les deux périodes, dont la liaison serait ainsi démontrée. Cependant, pour diverses raisons — ainsi l'uniformité de la matière employée, la diorite, dans un pays où le silex n'est pas rare ; la proximité du gisement de cette matière première, qui venait vraisemblablement du Tazekka très voisin; la remarque, faite par l'auteur lui-même, que quelques-unes des pièces non polies « semblaient, par un piquetage préalable, préparées pour un polissage plus ou moins achevé » — il peut paraître plus rationnel de penser que nous nous trouvons en présence d'outils plus ou moins travaillés, mais employés simultanément, et peut-être d'un véritable atelier. Il est regrettable que M. de Cardaillac n'ait pu effectuer la moindre fouille : la stratigraphie aurait pu donner à ce sujet des indications précieuses. Quoi qu'il en soit, cette découverte est intéressante : il convient d'en rapprocher la belle hache polie, de même matière, trouvée quelque temps auparavant à Taza, et qui a disparu depuis dans une collection particulière.

Henri Basset

J. Blache. *Quelques aspects des montagnes marocaines. — Les genres de vie au Maroc.*

Un jeune géographe, élève de M. Blanchard, M. Blache qui fut au cours

de la guerre aviateur au Maroc, a compris tout le parti géographique que l'on peut tirer de l'exploration et de la photographie aériennes. Déjà dans un véritable essai d'exploration en avion, il a apporté dans un article remarquable des *Annales de Géographie* (juillet 1919) des aperçus originaux et des renseignements inédits sur la région peu connue qui va de Meknès aux sources de la Moulouya. Cette fois, procédant d'une manière plus systématique, M. Blache nous offre un commentaire et un choix de vues aériennes, en deux articles qui constituent des contributions importantes à la géographie physique et humaine du Maroc.

Le premier article concerne la géographie physique. Il a paru dans la *Revue de Géographie alpine* (1920, fasc. II). C'est un simple commentaire bref et précis de quinze photographies aériennes choisies parmi les plus significatives. Ces photographies sont de deux sortes : les unes illustrent quelques-uns des aspects les plus caractéristiques des régions marocaines : la Meseta, les Djebilet le Moyen Atlas, la plaine de la haute Moulouya, le Grand Atlas, le Rif. C'est ainsi que la différence d'aspect et de structure entre le Rif et l'Atlas apparaît d'une manière saisissante. Dans une autre série de photographies, M. Blache présente des reliefs types, des exemples de géographie générale. L'on voit ici comme de véritables schémas, la sculpture d'un socle dur, un réseau ramifié dans une toile imperméable et tendre, la dissection d'une pénéplaine, des reprises d'érosion et des méandres libres et encaissés. Les reproductions d'un cratère et d'un chevelu d'oued sont particulièrement frappantes.

Il est à regretter que les formes littorales ne soient pas représentées.

Dans un second article que publie la *Geographical Review* de New-York (octobre 1921), M. Blache étudie les genres de vie au Maroc. Après avoir de nouveau défini et décrit nomades et sédentaires, montré la coexistence presque générale de ces deux types jusque chez le même individu, il considère les types régionaux dans la meseta, le sud marocain, les montagnes. La meseta, que M. Blache définit au sens large les plaines et plateaux entre Rif, Atlas et Atlantique frappe par le caractère homogène de son économie humaine, l'instabilité persistante de ses populations, la prédominance de la vie pastorale malgré la possibilité et l'importance des cultures sans irrigation. Elle n'a pas de villages, et la vie urbaine y est en contraste très net avec la vie rurale. Le sud marocain si l'on excepte les Doukkala et les Abda commence suivant M. Blache au-delà de l'Oum-er-Rbia. Ici prédomine le caractère steppique et s'annoncent les influences sahariennes. La culture n'est possible que par irrigation; elle est accompagnée de culture arbustive. Plus on avance vers le Sud, plus sédentaires et nomades apparaissent nettement opposés. Dans la montagne, M. Blache note une différence essentielle entre le Rif et l'Atlas. Le Rif et les Djebala sont des régions telliennes. Les villages y sont de type kabyle et la vie humaine très originale : les villages sur les crêtes, et le

fond de la vallée souvent désert. Dans l'Atlas, si l'on retrouve sur les flancs arrosés et bien exposés le caractère tellien, il n'en est pas de même dans les plaines intérieures et dans les montagnes plus sèches de l'est et du sud. Le Rif est surtout un condensateur d'humidité, tandis que l'Atlas apparaît surtout comme un réservoir pour l'irrigation. Même différence en ce qui concerne l'économie pastorale. Le pâturage est localisé dans le Rif et ne se prête pas aux migrations saisonnières qui sont de règle dans le Moyen-Atlas. notamment. Enfin. M. Blache note le rôle général joué par la montagne marocaine comme refuge de populations et centre de résistance. Ce rôle est particulièrement important dans des pays à l'histoire troublée comme le Maroc.

A vrai dire le dernier mémoire de M. Blache ne modifie guère, après les ouvrages de M. Bernard et de Mlle Nouvel, l'état de nos connaissances sur la géographie humaine du Maroc. Mais on y trouve, animé du meilleur esprit géographique, un commentaire instructif d'observations pénétrantes et de photographies remarquables Avec 21 photographies M Blache nous fournit un petit album des formes de la vie humaine au Maroc; ainsi les villages perchés de type kabyle et les cultures en terrasses dans la vallée de l'Amzaz; les villages et les cultures de l'oued el Abid, les kasbahs et les jardins de Bou Denib, les villages groupés de la vallée surpeuplée de Tarzat dans le Rif, sont des exemples bien choisis et fort expressifs. C'est là une preuve que même en géographie humaine, la photographie aérienne peut être d'un grand secours au géographe. L'image revêt un caractère synthétique qui révèle mieux l'association étroite de l'occupation humaine avec le sol qui la supporte.

A. Charton.

Ed. Destaing. — *Étude sur le dialecte berbère des Aït Seghrouchen* (Moyen-Atlas marocain. Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, t. LVI, Paris, Ed. E. Leroux, 1920, in-8, LXXXVIII-412 p.

M. Destaing a mis à profit un trop court séjour au Maroc en 1915, pour étudier le parler d'une importante tribu berbère du Moyen Atlas, les Aït Seghrouchen. Il donne de ce parler une description complète, et en fait l'objet d'une monographie définitive.

Le choix de ce dialecte est excellent à plusieurs points de vue : les Aït Seghrouchen forment une tribu nombreuse, mais dispersée en « une série d'îlots d'étendue très variable, assez éloignés les uns des autres, enclavés parfois dans le territoire d'une autre tribu » (p. III); leur dialecte a donc un domaine étendu; et, à n'envisager que le côté purement linguistique, il mérite d'être l'objet d'une étude sérieuse. car il a tous les caractères des parlers du groupe linguistique du nord marocain, dont la physionomie est très particulière.

Enfin, il faut remercier M. Destaing de consacrer ses efforts aux dialectes berbères du Maroc. Ceux-ci, comme on le sait, sont aussi nombreux et variés que peu étudiés; aussi les berbérisants

du Maroc accueillent-ils avec une joie sincère tout ouvrage qui étend l'aire de leurs connaissances, surtout quand l'auteur est Français, c'est-à-dire clair et accessible.

La monographie que donne M. Destaing suit le plan qui s'impose à toute étude linguistique scientifiquement menée : phonétique, morphologie, syntaxe, textes.

Ce qui frappe dans la phonétique du dialecte des Aït Seghrouchen, c'est la quantité de consonnes spirantes existant, à côté des occlusives correspondantes : b, t, ṭ, d, k, g. Les liquides l et r se présentent sous trois aspects : normales, emphatiques, peu vibrées (p n'apparaît que dans le langage des enfants, et c'est là un caractère commun avec les dialectes arabes des villes.) Ce simple aperçu du consonantisme du dialecte indique l'usure caractéristique qui le rapproche de celui des dialectes du Rif (cf. Biarnay, *Étude sur les dialectes du Rif*, Paris, 1917), sans qu'il aille cependant aussi loin dans la désagrégation des consonnes. Les permutations de consonnes font, dans la monographie de M. Destaing, l'objet d'un court chapitre. Dans l'étude des dialectes arabes, on note ces permutations en prenant l'arabe classique comme patron; on n'a point le même avantage pour le berbère, et force est de comparer les dialectes entre eux. M. Destaing prend son terme de comparaison dans le Sous; il a ainsi deux dialectes éloignés, mais tous deux marocains; il a marqué des différences qui peuvent servir à un classement.

L'auteur n'a pas abordé la question troublante de l'accent tonique et on ne saurait lui en faire un reproche. Il existe plusieurs accents : accent d'intensité, accent tonique, accent de phrase, qui parfois portent sur la même syllabe, parfois aussi s'égrènent tout le long de la phrase. M. Laoust, dans son étude sur le dialecte berbère des Ntifa (Paris, 1918), parle d'un seul accent, et avoue que « l'accent glisse, avance ou recule selon les besoins, pour mettre en valeur une syllabe plutôt qu'une autre » (p.46). Malgré quelques remarques justes, mais trop restreintes, de cet auteur, la question de l'accentuation en berbère reste entière. Elle l'est d'ailleurs aussi bien en arabe dialectal : Fischer et Lüderitz ne se sont pas mis d'accord là-dessus. En somme, une oreille indigène exercée peut noter l'accent d'intensité; mais il est difficile, pour ne pas dire impossible à un européen, de déterminer les règles de l'accentuation. A mon avis et c'est là une simple hypothèse que je n'ai pu vérifier qu'imparfaitement, il existe une question de rythme de la phrase qui conditionne l'accentuation. Ce n'est donc pas dans le mot, ni même dans le complexe, qu'il faut rechercher un accent. M. Destaing a bien fait d'éviter d'aborder l'étude de l'accentuation, étude qui n'est pas encore assez poussée pour figurer dans une monographie dialectale.

Arrivons à la morphologie. L'auteur étudie d'abord le verbe, comme c'est logique de le faire. Le berbère n'est pas une langue si radicalement différente des autres qu'on ne puisse lui appliquer les méthodes généralement adoptées en linguistique, méthodes qui prétendent à juste titre que le verbe est le mot

essentiel et que sa place est en tête dans l'étude de la morphologie. M. Destaing classe ces verbes d'après la forme qu'ils ont à l'impératif et, ce faisant, il suit la méthode que M. René Basset a instaurée dans les études dialectales berbères. On ne se rend pas assez compte de l'utilité qu'il y aurait à adopter la même méthode pour les études d'arabe dialectal. En arabe dialectal comme en berbère, c'est l'impératif qui présente le verbe sous sa forme la plus simple, et c'est d'après l'impératif que se construisent les autres temps. Je crois l'avoir démontré pratiquement dans un ouvrage récent dont j'espère que le fond excusera la forme (*Yallah! ou l'arabe sans mystère*, Paris, Larose, 1921). J'y ai démontré aussi que les irrégularités verbales, grâce à cette méthode, se réduisent à fort peu de chose. Je reste convaincu que l'étude de l'arabe classique serait considérablement éclaircie si l'on voulait rompre une bonne fois avec les grammairiens arabes et lui appliquer comme au berbère les méthodes d'une saine linguistique. L'étude du berbère a eu l'avantage de n'avoir pas à subir le poids des grammairiens trop absorbés par l'aspect graphique des mots, complètement ignorants du rôle de la phonétique.

Les verbes du dialecte des Aït Seghrouchen se présentent sous une vingtaine de formes simples, plus les formes dérivées : causative, conative, habituelle, négative, passive (avec t préfixe comme en arabe dialectal). On doit être reconnaissant à M. Destaing d'avoir bien voulu appeler ces formes par leur nom, par un nom qui indique clairement leur sens, plutôt que par des chiffres romains.

A propos de la conjugaison, je ne ferai qu'une observation. L'emploi de termes tels qu'aoriste, prétérit, parfait et imparfait laisse quelque confusion dans l'esprit. M. Laoust a employé quelques-uns de ces termes également et je dois supposer que la chose est nécessaire. Je regrette cependant qu'on soit obligé de se servir de terminologies qui correspondent à des grammaires différentes, grecque, latine et française.

Le reste de la morphologie, nom, pronom, adjectif, particule est traité complètement et clairement.

Les textes qui suivent l'exposé de la phonétique et de la morphologie en sont le complément nécessaire. Ceux de M. Destaing sont variés et abordent tous les sujets intéressant la vie matérielle et morale du Berbère. Les dialogues sont utiles non pas seulement au fonctionnaire ou à l'officier, mais au linguiste lui-même qui saisit le parler sous sa forme la plus vivante. Quelques textes ont leur traduction dans la notice d'introduction; d'autres restent sans traduction : il faudrait le regretter s'ils n'étaient heureusement très peu nombreux; le système qui consiste à donner des textes sans leur traduction peut répondre à des intentions pédagogiques ou autres qu'il n'y a pas lieu de juger, mais il nuit toujours à un travail vraiment scientifique.

L'auteur a fait précéder son étude linguistique d'une notice sur la tribu des Aït Seghrouchen, notice qui s'intéresse à l'habitat, aux mœurs familiales et sociales, aux jeux, à la religion.

C'est là un procédé très louable. Il consiste à tracer d'abord dans ses grandes lignes les choses et la vie qu'exprime le dialecte. Ce procédé permet également de ne pas mêler au cours de l'ouvrage des données ethnographiques aux études linguistiques. D'ailleurs, M. Destaing n'a pas abusé de l'occasion qui se présentait à lui de pénétrer dans le domaine ethnographique. Il s'est contenté de donner les grandes lignes de la vie tribale, sans entrer dans des détails et des explications toujours hasardeuses pour qui n'est pas spécialiste.

Si l'auteur avait donné un index des mots cités dans son ouvrage, analogue à celui de M. M. Cohen dans son *Parler des Juifs d'Alger*, il aurait rendu un grand service à la lexicographie marocaine. Je reconnais que c'était difficile à faire et je l'approuve de traiter les dialectes du Sous, qu'il étudie en ce moment, en plusieurs volumes : dictionnaires d'une part, grammaire d'autre part.

En somme, l'étude de M. Destaing est une excellente monographie linguistique. Nous manquons d'excellentes monographies linguistiques sur le Maroc berbère qui offre des sujets de travail à profusion. Depuis 1918, date à laquelle a paru l'étude de M. Laoust sur les Ntifa, la dialectogie berbère marocaine semblait abandonnée. Il faut féliciter et remercier M. Destaing de nous donner des études approfondies et solides comme celle qu'il a consacrée aux Aït Seghrouchen.

L. Brunot.

S. Flury. — *Islamische Schriftbänder : Amida Diarbekir,* xi[e] *Jahrhundert. — Anhang : Kairuan, Mayyâfâriqîn, Tirmidh.* Bâle, Frobenius, et Paris, Geuthner, 1920, in-4°.

Dans la partie principale de ce travail, M. Flury étudie minutieusement l'évolution de l'écriture coufique dans les inscriptions d'Amida. Toute cette partie du livre a paru également en traduction française dans *Syria* (t. I, 1920, fasc. 3 et 4, t. II, 1921, fasc. I). On peut regretter que l'appendice n'ait pas été mis lui aussi à la portée de tous les lecteurs français. M. Flury y étudie trois autres inscriptions coufiques : celle du sultan Saladin, récemment découverte sur les murs de Mayyâfâriqîn, dans la Haute Mésopotamie; celle de la tour de Tirmidh; et, ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, l'inscription sur bois qui fait le tour de la maqsoûra, dans la grande mosquée de Kairouan. Cet appendice, comme le reste du volume, est accompagné de fort belles gravures, et de cinq planches très bien venues, dont deux sont consacrées à la maqsoûra de Kairouan.

On connaît l'excellente méthode de M. Flury. D'une inscription, il dégage d'abord l'alphabet, plaçant côte à côte les différentes formes que peut y prendre chaque lettre. Ce minutieux travail d'analyse permet de dresser pour chaque inscription un tableau alphabétique, où les caractères propres de son écriture apparaissent d'une façon frappante : base nécessaire à tout travail de comparaison fructueux. Ainsi procède-t-il pour l'ins-

cription de la maqsoûra de Kairouan.

Cette maqsoûra, qui date de la première moitié du XIe siècle, est en elle-même, avec le minbar voisin antérieur encore de deux siècles, et celui de la grande mosquée d'Alger, étudié dans cette revue même par M. G. Marçais, un des plus beaux ensembles anciens de sculpture sur bois que l'on connaisse dans l'Afrique du Nord. L'inscription qui la couronne est en coufique tressé, mais d'une forme particulière : les tresses se rencontrent surtout dans les queues des lettres, *râ'*, *sâd*, *mîm*, *fâ'*, *wâw*, *iâ'*, qui remontent dans la partie supérieure de l'inscription, pour faire contrepoids au corps même des lettres et aux petits arcs ornementaux qui chargent la partie inférieure. En outre, ces tresses sont remarquablement lâches, et leurs angles arrondis. Très particulier aussi est le décor de rinceaux sur lequel les lettres se détachent vigoureusement.

Une chose apparaît certaine : c'est que cette écriture est extrêmement différente de celle des inscriptions du Caire de la même époque. C'est donc un art maghribin original, ou une importation des provinces les plus orientales de l'Islâm, d'où le coufique tressé semble bien être originaire. M. Flury penche nettement pour la seconde hypothèse. Il montre en effet que si l'inscription de Kairouan présente quelques points communs avec les spécimens d'écriture de la Qalaâ des Beni Hammad, à peu près contemporains, elle n'a aucun rapport avec les inscriptions coufiques postérieures du Maghrib. Mais il est très difficile de déterminer quelles influences orientales précises se sont exercées sur elle. Il n'existe pas d'autre spécimen d'écriture sur bois du début du XIe siècle. Quant à l'ornementation qui accompagne cette inscription, on n'en connaît guère de la même époque qu'on en puisse rapprocher, si ce n'est celle qui décore la porte de la mosquée de Mahmoud à Ghazna. De la comparaison avec l'ornementation sur d'autres matières, pierre, plâtre ou métal, il y a peu à tirer : seule une médaille d'or abbaside frappée à Baghdad montre un élément décoratif qui semble avoir quelques liens de parenté avec ceux que l'on trouve sur la maqsoûra de Kairouan. C'est, assurément, peu de chose : ce pourrait pourtant être un indice. Au reste, M. Flury se garde d'apporter une conclusion trop affirmative : « Les seuls parallèles du XIe siècle aux lettres en coufique tressé de l'inscription de Kairouan, nous les avons trouvés à Amida et dans les provinces situées plus à l'est. Les échelons intermédiaires nous manquent encore. Le seul trait d'union avec l'Iraq est le faible appoint que nous fournit la médaille d'or de Baghdad du XIe siècle. Les rapports politiques entre Kairouan et Baghdad peuvent peut-être servir à expliquer ces liens : en l'année 440 (d'après Ibn Abî Dînâr) ou 437 (d'après Ibn Khaldoûn) al-Mo'izz se déclara indépendant des Fatimides, et reconnut la suzeraineté du khalife abbaside al-Qâïm bi'amrillah : celui-ci confirma le pouvoir d'al-Mo'izz dans l'est et lui envoya des présents. Il est possible qu'un artiste de l''Iraq ait fait la maqsoûra de Kairouan. »

Assurément, le problème ne saurait être considéré comme résolu. Mais M. Flury a eu le mérite d'en dégager les éléments. Il est certain que si la solution définitive en peut être donnée un jour, on ne l'obtiendra qu'en s'inspirant de la méthode si remarquable qu'il a inaugurée pour l'étude paléographique des inscriptions arabes.

Henri Basset.

A. Cour. — *La dynastie marocaine des Beni-Wattas*. Constantine, D. Braham 1920, in-8, 239 p.

M. Cour, qui a publié il y a quelques années un excellent travail sur l'*Établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*, a été naturellement conduit à étudier l'époque immédiatement antérieure, la longue période de crise qui prépara l'avènement des Chorfa. De là ce nouveau volume. On y retrouve les qualités de l'auteur. C'est une étude consciencieuse de la dynastie des Beni-Wattas, dont M. Cour, avec un souci constant du détail, se fait l'annaliste. Il a consulté les sources musulmanes, dont plusieurs sont difficilement accessibles, de préférence aux sources européennes ; de sorte que nous avons ainsi une histoire du Maroc vue, si j'ose dire, de l'intérieur, tandis que cette période étant celle des conquêtes chrétiennes en terre d'Afrique, c'est à leur point de vue surtout qu'on a étudié jusqu'ici le xv[e] siècle marocain.

En 1420, 823 de l'hégire, le sultan mérinide Aboû Sa'îd Othmân disparaissait dans une révolution de palais. Son royaume était en pleine anarchie, l'anarchie des fins de dynasties. La lutte du sultan contre son oncle et compétiteur Bâ Ḥassoûn avait désolé le Maroc. A la faveur de ces dissentiments, les Chrétiens, avant même d'achever la reconquête de la Péninsule, prenaient pied en Afrique. Depuis cinq ans, les Portugais étaient maîtres de Ceuta; les efforts combinés des souverains de Fès et de Grenade étaient impuissants à les en faire sortir. En Espagne, les royaumes chrétiens menaçaient de plus en plus les dernières positions de l'Islâm; Tlemcen, vassale des Mérinides, secouait leur joug; une grande partie des tribus proclamaient leur indépendance; et, menace plus grave encore pour la dynastie, déjà, dans le royaume même, on sentait naître et grandir la puissance du parti religieux, qui, cent ans plus tard, devait balayer les derniers souverains berbères. Toutes les forces dont le heurt, pendant un siècle, constitue l'histoire marocaine, sont déjà en présence.

C'est alors que se produit l'assassinat du Mérinide. Une grande partie de sa famille avait péri dans la même catastrophe; mais plusieurs représentants en demeuraient, dont chacun, ou presque, se posait en prétendant. Tlemcen, Grenade, sollicitées par l'un ou par l'autre, accouraient à la curée. Un sauveur se présenta : Aboû Zakariyyâ Iaḥiâ el-Waṭṭâsî. La même migration avait amené au Maroc les Beni Merîn et les Beni Waṭṭâs, leurs cousins. Ceux-ci, fermes soutiens de la dynastie, étaient devenus dans le Rif de puissants seigneurs féodaux; et leur influence, sous les derniers règnes, avait grandi à la cour de Fès où certains de leur mem-

bres occupaient de hautes fonctions. Au moment de ces événements, Aboû Zakarîyyâ était gouverneur de Salé. Il proclama ʿAbd-el-Ḥaqq, un enfant d'un an, le seul fils survivant du souverain assassiné, et parvint, non sans luttes, à le faire reconnaître. Au reste, sous le nom de cet enfant, c'était lui qui régnait. Sous son énergique direction, peu à peu l'ordre et le calme renaissaient, autant qu'il se pouvait en une époque aussi troublée; le régent, s'il n'y réussissait pas toujours, s'efforçait du moins de dominer les événements. ʿAbd el-Ḥaqq, devenu homme, n'osait secouer sa tutelle, non plus qu'ensuite celle de son cousin ʿAlî ben Ioûsof qui succéda tout naturellement à Aboû Zakarîyyâ après la mort de celui-ci en 1448, et eut lui-même pour héritier, en 1458, Iaḥiâ, fils d'Aboû Zakarîyyâ. C'est la première phase de l'histoire des Beni Waṭṭâs : ils ne sont que des maires du palais, mais ils ont tous les pouvoirs de la souveraineté — et les méritent.

Les plus graves obstacles qui se présentaient à eux, c'étaient le débarquement des Chrétiens, et le réveil du fanatisme religieux, qui, pour une grande part, en était la conséquence directe. Entre ce double danger, la monarchie risquait d'être écrasée. Les Waṭṭasides tentèrent de combattre l'un par l'autre, et de tourner à leur profit l'exaltation du sentiment islâmique, en apparaissant comme des chefs de guerre sainte. Ils prêchèrent la lutte à outrance contre les Portugais : Aboû Zakarîyyâ les défit devant Tanger en 1437, fit prisonnier l'infant Ferdinand, qui indignement traité, mourut en captivité; ʿAlî ben Ioûsof fut moins heureux, et ne put empêcher les Portugais de prendre el-Qaṣr eṣ-Seghir. C'était en effet le seul rôle à jouer : mais dans ces circonstances, combien difficile! Les plus grands souverains mérinides avaient eu beau être de glorieux *mojâhidîn*, ils étaient d'origine trop évidemment berbère pour que leurs descendants pussent être regardés par les Musulmans fanatiques comme les vrais chefs de l'Islâm. On avait mieux : déjà le chérifisme naissait, et les petits-fils du Prophète, authentiques ou apocryphes, ralliaient autour d'eux des fidèles chaque jour plus nombreux. Le mouvement dont les chorfa saʿdiens devaient profiter était préparé de longue date. Au milieu du xvᵉ siècle, un chérif du Sous, l'imâm el-Jazoûlî, parcourait les régions au nord de l'Atlas, fondant ou restaurant une confrérie puissante, et, par l'intermédiaire d'ech-Châdhilî, rattachait sa chaîne mystique à Moûlay ʿAbd es-Salâm ben Mechîch : cet obscur santon berbère du Nord marocain, presque oublié depuis plusieurs siècles, était brusquement mis en lumière, pourvu d'une généalogie chérifienne, et apparaissait comme un pôle de l'Islâm, le pôle occidental. La prédication d'el-Jazoûlî marque une date dans l'histoire de la mystique marocaine. Mais ce n'était pas la première manifestation du chérifisme. Les descendants de Moûlay Idrîs commençaient à rêver d'une restauration idriside, grand espoir qui faillit se réaliser et qui n'est pas encore tout-à-fait mort aujourd'hui. Or leur centre était à Fès, là-même où résidait le souverain : on conçoit le danger que pouvait présenter pour lui l'accroissement

de la puissance morale des chorfa idrisides. Un fait qui se passa vers cette époque, et qui a échappé à M. Cour, pourtant bien informé, éclaire de quelque lumière les brusques progrès de l'influence chérifienne à Fès, et la politique du régent waṭṭaside en face de cette puissance nouvelle. Ce fut en 1437 — en 841 de l'hégire — sous la régence d'Aboû Zakarîyyâ, l'invention du tombeau d'Idrîs. Dans un opuscule intitulé *el-Azhâr el-ʿâtira*, analysé par Salmon (*Le culte de Moulay Idris, Archives Marocaines*, t. III, p. 413-429), Moḥammed ben Djaʿfar el-Kattânî, l'auteur de la *Salwat el-anfâs*, rapporte, d'après une inscription encastrée dans le mur de la mosquée des Chorfa, à Fès, comment l'on découvrit le corps d'Idrîs. Il est à remarquer que les historiens antérieurs sont d'accord généralement pour affirmer que le fondateur de Fès fut enterré à Oûlîli, auprès de son père. Or, à cette date, « les bases du mur de la *qibla*, du côté gauche de la mosquée des Chorfa, ayant été examinées en vue de réparations qu'on y projetait, on tomba juste sur le tombeau d'Idrîs. La planche qui recouvrait le corps, usée par le temps, était réduite à néant, mais le corps lui-même était dans le même état que le jour de l'inhumation, et la terre n'avait pu le recouvrir. Le chérif Aboû 'l-Ḥasan ʿAlî ben Moḥammed ben ʿImrân al-Djoûtî, naqîb des chorfa, et le vizir Aboû Zakarîyyâ Iaḥiâ ben Zayyân se présentèrent à la mosquée, accompagnés du fqih al-ʿAbdosî, et tinrent conseil pour décider de la suite à donner à cette affaire. Ils furent d'avis de laisser les restes d'Idrîs à la même place, mais de recouvrir le tombeau d'une construction convexe qui le distinguât des autres. » Salmon, à qui j'emprunte ces lignes, avait reconnu combien ce fait était symptomatique de la brusque renaissance du culte idriside, oublié au point qu'on ne s'inquiétait nullement, auparavant, de l'endroit où était enterré le fondateur de la ville : ce qui permit de lui attribuer le premier tombeau qui se rencontra à propos. Mais il y a plus encore : il est tout à fait intéressant de voir figurer côte à côte dans la constatation officielle de l'invention du corps, le naqîb des chorfa, el-Joutî, c'est-à-dire le chef de la famille idriside de Fès, et le Régent. On dirait que celui-ci s'efforce de ne pas laisser à l'autre tout le bénéfice de l'événement : chacun tente de tourner à son profit la popularité nouvelle d'Idrîs. Mais le naqîb des chorfa avait la partie belle : quelle que fût l'habileté d'Aboû Zakarîyyâ, il ne pouvait empêcher que le prestige de la famille idriside ne s'en accrut. Il ne pouvait que retarder les progrès de son influence; celle-ci n'en grandissait pas moins de jour en jour : le moment était proche où ces chorfa faillirent imposer leur domination souveraine.

En 1458, Iaḥiâ, fils d'Aboû Zakarîyyâ, avait succédé, troisième régent waṭṭaside, à Ioûsof. Il était loin de posséder les qualités de ses prédécesseurs, et l'on s'en aperçut très vite. ʿAbd el-Ḥaqq lui-même, malgré la docilité avec laquelle, jouant son rôle de roi fainéant, il avait accepté la tutelle de Iaḥiâ, prit peur. Deux mois après son arrivée au pouvoir, le régent était massacré, sur

l'ordre même du souverain, et, selon la coutume, on s'efforça de faire disparaître avec lui tous les membres de sa famille. Deux de ses frères échappèrent pourtant, dont Moḥammed ech-Cheïkh, qui, réfugié à Aṣila, y demeura malgré promesses et menaces, et travailla dès lors à se constituer un parti puissant. ʿAbd el-Ḥaqq, pendant ce temps, essayait de gouverner par lui-même; il s'efforçait d'imiter la politique suivie par les régents. Mais malgré sa bonne volonté, malgré l'activité qu'il déployait, la tâche était au-dessus de ses forces : sa vie antérieure l'avait trop mal préparé à jouer brusquement son rôle de souverain. De toute part, l'anarchie renaissait; le royaume s'en allait par morceaux; et la mauvaise administration de son ministre Hâroûn — un Juif, grave imprudence en ces temps de fanatisme — aliénait au Mérinide jusqu'à la population de Fès. Une révolte eut raison du souverain : il périt assassiné. La dynastie des Mérinides mourait avec lui (1465, 869 hég.).

C'est alors que l'on put mesurer le travail accompli par la propagande idriside. Aboû Moḥammed ʿAbd Allah ben ʿAlî ben ʿImrân el-Joûtî, celui qui présidait en 1437 à l'invention du tombeau d'Idrîs, était toujours naqîb des chorfa. L'on ne sait s'il prit part au crime; mais il en profita. Il se proclama *imâm*, et l'on put croire renouée la tradition idriside. Éphémère restauration ! Mohammed ech-Cheïkh, le Waṭṭaside d'Aṣila ne désarmait point. Il entama la lutte. Ce furent six années de guerre civile, jusqu'au moment où Moḥammed ech-Cheikh victorieux entra à Fès, et y fut proclamé sultan : deuxième phase de l'histoire des Waṭṭasides, celle où ils sont souverains en titre.

Mais quelle que fût l'énergie du nouveau sultan, ces années de désordre avaient irrémédiablement ruiné l'œuvre de restauration entreprise par les régents. Vaincu à Fès, l'élément religieux prenait partout sa revanche. Des prétendants naissaient de toutes parts : ils les soutenait. Il aidait, dans le sud, les émirs qui de plus en plus se rendaient indépendants. Les Chrétiens, heureusement, détournaient contre eux-mêmes une partie de ces forces. A la faveur de ces troubles, leurs progrès, à eux, étaient incessants : en 1492, Grenade, dernier rempart de la foi dans la Péninsule, tombait; en Afrique, les Portugais fondaient Mazagan, et de Safi, avec l'aide des chefs indigènes, étendaient dans l'intérieur du pays une domination chaque jour grandissante; sauf Badis et Salé, les Chrétiens tenaient tous les ports. Le souverain, tour à tour, tentait encore de diriger contre eux la guerre sainte, avec des succès divers, ou concluait une trêve de longue durée qui devait lui laisser les mains libres. A Mohammeb ech-Cheïkh succédait en 1504 son fils Moḥammed el- Bortogâlî, sans que la situation devînt meilleure; et bientôt, dans le sud, apparaissait la dynastie chérifienne qui devait ramasser autour d'elle toutes les forces du fanatisme, et s'en servir pour établir sa propre domination : en 1523, les Saʿdiens prenaient Marrakech, et peu de temps après, se déclaraient indépendants. La lutte ouverte commençait entre eux et le souverain waṭṭa-

side, qui était depuis 1524 Aboû 'l-'Abbâs Aḥmed, fils d'el Bortogâlî. Lutte d'un quart de siècle, acharnée, mais terriblement fastidieuse, avec ses péripéties toujours renouvelées, ses expéditions, ses semblants de trêves et de partage d'empire. On sent le Waṭṭaside perpétuellement dominé par ses adversaires; en vain, pour concentrer ses forces, abandonne-t-il de plus en plus la lutte contre les Chrétiens, tandis que les Sa'diens s'en font un titre de gloire chaque jour plus profitable : un grand succès sur l'infidèle, comme la prise d'Agadir en 1541, assure leur fortune mieux que toutes les victoires sur les armées du sultan. Au reste, dans toute cette période troublée, peu de grandes figures politiques. Deux personnages seulement se détachent nettement : Moḥammed ech-Cheïkh el-Mahdî le sa'dien, véritable fondateur de la première dynastie chérifienne; et dans l'autre camp Bâ Ḥassoûn, frère d'el-Borṭogâli. Celui-ci surtout mériterait d'être étudié. C'était, autant qu'on peut en juger, un homme de caractère, à l'esprit ouvert, aux larges vues. Mais il venait trop tard. Dépossédé du sultanat, qui lui revenait de droit, par son neveu Aboû 'l-'Abbâs, il n'hésita pas cependant à répondre à l'appel de celui-ci. Quand, en 1550, Moḥammed el-Mahdî eut enfin réussi à prendre Fès, Bâ Ḥassoûn, qui s'était échappé, parcourut l'Europe et l'Afrique pour chercher des secours et recommencer la lutte. Il alla jusqu'en Allemagne, implorer Charles-Quint, sans succès. Les Portugais l'écoutèrent; mais l'effort qu'ils tentèrent de concert resta vain. Enfin, il trouva un appui sérieux auprès d'une puissance qui, nouvelle venue dans ces parages, allait désormais y jouer un rôle capital. Les Turcs s'étaient implantés dans l'Afrique du Nord; depuis quelques années, Tlemcen leur était soumise; déjà ils s'étaient heurtés au souverain sa'dien : le prétexte leur parut bon, pour pousser plus loin leurs conquêtes. Leurs armées battirent le chérif, prirent Fès, où Bâ Ḥassoûn fut proclamé (1553). Succès sans lendemain : en vain, ses protecteurs partis — sa sécurité l'exigeait — Bâ Ḥassoûn conclut-il une alliance avec el-'Araj, le frère d'el-Mahdî devenu son rival, la lutte qu'il avait entreprise contre le Sa'dien était trop inégale : il tombait, frappé par traîtrise, dans un dernier combat. Moḥammed el-Mahdî rentrait à Fès; les Sa'diens régnaient seuls sur tout le Maroc (septembre 1553).

Quel chemin parcouru depuis un siècle! Au moment où disparaît le dernier prince waṭṭaside, les conditions sont changées du tout au tout. Si l'on se reporte au début de la dynastie, l'on constate qu'à l'intérieur comme à l'extérieur, les problèmes, au Maroc, se posent de façon tout à fait différente. Peu importe au profit de qui; peu importent les tempêtes qu'il tentera de soulever encore, l'élément religieux est dompté. Les Chrétiens ne sont plus guère à craindre : leur incapacité, plus encore que les succès des Sa'diens, les ont mis hors de cause : la seule tentative sérieuse qu'ils feront par la suite, celle de 1578, se terminera par un désastre sans précédent. Par contre, une nouvelle puissance est apparue aux portes du Maroc, contre laquelle, pendant deux siècles, les Chorfa vont avoir à

lutter, les Turcs. Enfin, le Maroc, à ce moment précis, semble tout près de sortir de son isolement, pour se mêler à la politique des nations chrétiennes, comme faisait la Turquie dans le même temps. Ba Hassoûn, à cet égard apparaît comme un précurseur de Moulay ʿAbd el-Malek, la plus curieuse figure de la dynastie sa'dienne.

L'histoire des Beni Waṭṭas, c'est le passage du Maroc médiéval au Maroc moderne. Ce fut une crise profonde, le heurt de forces accidentelles ou latentes : les attaques chrétiennes, le fanatisme religieux, les tendances anarchiques des tribus. Seulement — et cela permit à la dynastie de se maintenir si longtemps — toutes ces forces, jusqu'aux derniers temps, demeurent incoordonnées, souvent divergentes. Les Chrétiens ne sont pas d'accord : Espagnols et Portugais se jalousent; leur politique est hésitante, parfois incohérente, et ne sait pas profiter de ses avantages. Contre eux, la guerre sainte reste le plus souvent inorganisée, et comme spasmodique; dédaignant celle du sultan, une multitude de cheïkh s'élèvent, et la font pour leur propre compte. Dans l'intérieur, aucun des chefs, aucune des tribus qui s'affranchissent du joug sultanien ne songent, comme jadis les Mérinides, à fonder un Maroc nouveau. Il fallut un siècle pour que, de lui-même, un pouvoir sortît de ce chaos.

Mais, pendant ce temps, les arts continuaient à fleurir. A Fès — les autres villes ne comptaient guère — la civilisation des Mérinides brillait toujours de tout son éclat. Nous aurions aimé trouver dans ce livre un tableau de ce qu'était alors la capitale du Nord : d'autant plus que, par extraordinaire, les éléments ne manquent pas pour le tracer. Léon l'Africain, qui nous en a laissé une description si vivante, l'a vue à cette époque : il a vécu à la cour du deuxième souverain waṭṭaside, Mohammed el-Bortogâlî. De cette époque troublée, les Fâsî ont conservé un souvenir attendri; et cette splendeur des arts, dernier reflet de l'admirable civilisation andalouse, reste le seul point lumineux dans toute cette sombre histoire.

Henri Basset.

Augustin Bernard. *Le Maroc*. Sixième édition, 1 vol. in-8, viii-465 p. et 5 cartes hors texte. Paris, Librairie Félix Alcan, 1921.

M. Augustin Bernard, professeur de géographie de l'Afrique du Nord à la Sorbonne, vient de publier une nouvelle édition de son ouvrage, depuis longtemps classique, sur le Maroc. Il en a profité pour le mettre au courant jusqu'à cette année des grands événements qui intéressent le Protectorat. Certains chapitres — ainsi ceux qui ont trait à la pacification, l'organisation, l'outillage, la mise en valeur du pays — sont entièrement nouveaux. De même, les notices bibliographiques qui précèdent chaque partie ont été très augmentées. — Ce manuel continuera à rendre de grands services, en fournissant, en même temps qu'une excellente description géographique du Maroc, un grand nombre de renseignements historiques et sociologiques clairement présentés, qu'il serait difficile ou impossible au grand public d'aller chercher aux véritables sources. E. L.-P.

TABLE DES MATIÈRES

I. — ARTICLES ET COMMUNICATIONS

II. — CONGRÈS ET SÉANCES MENSUELLES DE L'INSTITUT DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES

III. — BIBLIOGRAPHIE

L'Editeur Gérant : E. Larose.

Angers. — Imprimerie F. Gaultier